

مكتبة
راسان: الفلسفية

البيركامي

محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تأليف

دكتور عبد العفار مكاوى



دار المعرفة، مصر

البيركامي

محاوله لدراسة فكره الفلسفى



مكتبة
د.أساند الفلسفية

البيركامي

محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تأليف

دكتور عبد الغفار مكاوى



دار المدارف بمطر

١٩٦٤

ملتقى الطبع والنشر : دار المعرفة بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. ع. م.

الفهرس

صفحة

٧	تمهيد
١١	حياة كاي
١٩	الحال :
١٩	(أ) الحال في الاستعمال اللغوي
٢١	(ب) الحال والمنطق : أزمة الثالث المرفوع
٣٣	الفصل الأول ١ - (أ) بدايات الحال
٣٥	(ب) منشئه وتحديد طبيعته
٣٩	(ـ) نماذج الحال
٤٤	(ـ) هل سيزيف سعيد؟
٤٦	٢ - أسباب الخروج من الحال
٤٦	(أ) الانتحار بالحسد
٤٧	(ب) الانتحار الفلسفي
٥٩	(ـ) الحرية
٦٢	٣ - حقاتن الحسد :
٦٢	(أ) المعرفة الحسية في «أعراس»
٦٦	(ب) المعرفة
٧٠	(ـ) استطيقا الخلق بلا صباح
٧٤	٤ - الحال نقطة بداية :
٧٤	(أ) الحال ، واللامقحول ، واللامعنى
٧٨	(ب) الحال يعني على اللا والنعم في وقت واحد

صفحة

- (ـ) ينبغي أن يُفهم فهماً وجودياً - ديداكتيكينا
٨٠
(ـ) الحال نقطة بداية فحسب
٨٣

الفصل الثاني : الانتقال إلى الترد :

- ٨٧ ١ - الوعي في الترد الحال :
 (ـ) الوعي بوجه عام
 (ـ) الوعي بالحال يفترض وجود الترد
 (ـ) الوعي في رواية « الغريب »
 (ـ) منطق الحال عند « كالبجولا »
 ٩٧
 ١٠٣ ٢ - الانتقال إلى الترد :
 (ـ) الوعي في مسرحية « حالة حصار »
 (ـ) الوعي في رواية « الوباء »
 ١٠٤

الفصل الثالث : الترد :

- ١٠٩ (ـ) بناء الترد
 ١١٧ (ـ) الترد والثورة - التاريخ
 ١٢٤ (ـ) الانحراف عن الترد : النعم المطلقة واللامطلقة
 ١٤٢ (ـ) الترد المعتمد وفكرة الحد والمقياس
 ١٤٨ (ـ) استطاعة الترد
 ١٥١ (ـ) تشخيص عام

الفصل الرابع : التضامن :

- ١٥٣ (ـ) الطبيعة الإنسانية
 ١٦١ (ـ) التضامن
 ١٦٩ (ـ) الديباوج والمونولوج
 ١٧٨ (ـ) عبارة كاي وعبارة ديكارت
 خاتمة
 ١٨٥ ثبت بأسماء المراجع
 ١٨٩

تعهيد

« لا يظهر الإنسان عظمته حين يلمس طرفاً واحداً ، بل حين يلمس الطرفين معاً في آن واحد ويشغل كل ما يقع بينهما من فراغ » .
باسكال

(أعمال بليز باسكال ، طبعة ليون برونزفيج ، القسم السادس ، ص ٢٦٧ ، ١٣ ، الفكرة الثانية ، ٢٥٣) .

بينما كنا نعمل في هذا الكتاب جاعنا النبا الفاسد يوماً أليير كامي في حادث مثل^(١) . قدر للعمل الواحد ، الذي قال عنه الكاتب الفيلسوف ذات مرة بعد عشرين حاماً من الجهد والخلق المتصلب إنه لم يكدر بيدها بعد^(٢) ، أن يسلد عليه الستار ، كما قدر على الباحث أن يكتفى بما وجده أمامه ، وإن كان أبعد الأشياء عن أن يمثل كلمته الأخيرة .

إن أعمال كامي وشخصيته — وهو في هذا يزيد عن أبي كاتب معاصر — يمثلان وحدة متكاملة ، لا يمكن الفصل فيها بين الكاتب الروائي والمسرحى ، وبين المفكر الفيلسوف ، بين رجل السياسة ، وبين رجل المجتمع والأخلاق . فلا يستطيع المرء أن يفصل بين كامي الإنسان الذي ساهم في خلال الحرب الأخيرة في المقاومة السرية للاحتلال الألماني مساعدة فعالة ، ووقف في العديد من القضايا الاجتماعية موقف المكافح الباسل ، ووضع نفسه ، كما يقول ، في صحف الضحايا والمعدنيين والمحترفين ، وحلل الداء الروحي الذي انتشر في كان عصره وحاول أن يجد له الدواء ، وعاش في ألوان الصراع التي كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق ، أقول لا يمكن للمرء أن يفصل هذا الإنسان عن شخصيات مثل سيزيف وميرسووريو ، من ساروا في طريق الأمانة والعداب إلى أقصى مداه . فن الخطأ ، إن لم يكن من الخطأ أيضاً ، أن ننظر إلى الكاتب والمنظر بمزدوج عن الإنسان الذي يقف على أرض الواقع أو الصحنى

(١) في يوم الإثنين ٤ من يناير ١٩٦٠ .

(٢) مقدمة الطبة الجديدة لكتابه الأول « النهر والوجه » ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥٨ ، ص ٣٤٠ .

الذى ينبع قلبه بمساواة الجيل .

إن المهمة التي حدّدها كاتب السطور لنفسه في هذا الكتاب تخرج عن حدود الدراسة الأدبية والفنية ، وتقتصر على استخراج المحظات الفلسفية في فكر كامي وعرضها من خلال التيار الدياليكتيكي الذي يدفعها ويُثبّت فيها الحياة . وقد كان من الواجب في سبيل ذلك أن يدرس العمل ككلّ ، فلا « الغريب » ينافق « الوباء » ، ولا « أسطورة سيزيف » تتعارض مع « المتردّ » ، لا فلسفة الحلّ تكون فلسفة مستقلة مغلقة على نفسها ، ولا فلسفة التردّ تنتفيها أو تبطلها ، وإنما الكلّ « حلقة ديناميكية متشابكة » ، تجمع بين الطرفين المتقابلين وتؤلّف بينهما في وحدة عضوية حية ستحاول الصفحات القادمة أن تكشف عن جوهرها فيما سوف نسميه بالتوتر والتزقّ . وليس معنى هذا أننا سنتنكر التطور المستمر في فكر أليير كامي ، وهو ما لا سبيل في الواقع إلى إنكاره ، بل معناه أننا سنعتبر هذا التطور لوناً من اتساع الأفق أو امتداد المجال ، تسير فيه حركة الفكر من « الحال » إلى « المتردّ » ثم من هنا إلى « التضامن » دون أن تلغى مرحلة منها المرحلة التي تليها أو تحاول « رفعها » كما يقول أصحاب المنطق^(١) .

ـ الكلية يصبح الحال ضروريّاً ضرورة التردّ ، كما يصبح سـسـسـ بـيرـ سـرـ عـلـيـ الـحـالـ فـيـ أـشـكـالـ الـمـيـافـيـقـيـةـ وـالتـارـيـخـيـةـ الـمـخـلـفـةـ أـمـرـاـ يـصـبـعـ تـصـوـرـهـ أـوـ تـفـكـيرـ فـيـهـ .ـ بـهـدـاـ نـحـاـوـلـ أـنـ نـفـسـرـ الـفـكـرـ مـنـ خـلـالـ الـفـكـرـ نـفـسـهـ ،ـ أـعـنـيـ بـغـيـرـ حـاجـةـ إـلـىـ نـصـيـفـ إـلـيـ أـفـكـارـ أـوـ أـفـاظـ أـخـرـيـ غـرـبـيـةـ عـلـيـهـ ،ـ وـسـوـفـ يـرـىـ الـقـارـئـ ،ـ دـوـنـ حـاجـةـ إـلـىـ التـأـكـيدـ مـنـ جـانـبـنـاـ ،ـ أـنـاـ لـمـ نـحـاـوـلـ أـنـ «ـ تـمـذـهـبـ »ـ هـذـاـ الـفـكـرـ ـ فـاـ أـبـعـدـهـ عـنـ أـنـ يـكـوـنـ مـذـهـبـ مـغـلـقاـ مـكـتـفـيـاـ بـنـفـسـهـ !ـ ـ وـلـاـ أـنـ نـحـشـرـ فـيـ زـمـرـةـ الـفـلـسـفـاتـ الـوـجـوـدـيـةـ أـوـ فـلـسـفـاتـ الـوـجـوـدـ ،ـ وـهـوـ الـخـطـاـ الـذـيـ يـقـعـ فـيـ الـكـثـيـرـ وـكـثـابـاهـ .ـ

لقد حمل كامي آلام العصر على كتفيه وبين أن التاريخ حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، لما من الواقعية والأهمية ما لمناصر الطبيعة نفسها . هي حقيقة قاسية ،

(١) قارن على سبيل المثال كتابه مشكلات معاصرة *Actualités* الجزء الأول ، الشاشة والشجاعة ،

مريرة ، حاسمة ، هي السعي المستميت الذي يبذله الناس كل يوم لكي يخلعوا على أحلامهم الشفافة شكلاً وصورة^(١) . ولا بد للإنسان الموهوب من الاختيار ، فلما أن يكون شاعراً أو مكافحاً . وإذا كانت حياة كامي قد علمتنا شيئاً ، فقد علمتنا أن من الممكن أن يجتمع الشاعر والمكافح في شخص واحد . لقد ثبتت أن في كل إنسان جزءاً من الأبدية الحالدة وجزءاً من التاريخ المتغير . ولا بد للإنسان من أن يغوص في التاريخ بكليته . إنه لا يستطيع أن يهرب منه ، لأنه غارق فيه إلى أذنيه ، شاه ذلك أم لم يشاً . وعليه أن يكافح فيه ، لكي يحافظ على ذلك الجزء الحالد من طبيعته الذي لا يمت للتاريخ بصلة . فهناك التاريخ ، وهناك أيضاً شيء آخر ، هو السعادة البسيطة ، والجمال الطبيعي ، والمشاركة بالقلب والعاطفة في كل ما ينبض بالحياة ، وكلها جنور عبقة في كيان الإنسان لا يعرف التاريخ عنها شيئاً^(٢) .

بقيت ملاحظة صغيرة أحب أن أسوقها بين يدي هذا الكتاب ، فلما كان المقصود منه أن يكون جهاً في الفكر الفلسفي عند كامي لا دراسة في أدبه وفنه ، فقد رأينا ألا ت تعرض للأعمال الأدبية إلا بمقدار ما تبين الموقف الفلسفي أو تلقي عليه مزيداً من النور . ولا شك أن حبِي أدب كامي وفنه سيأسفون لهذا الشر الذي كان لا يد منه ، حتى لا يتجاوز الكتاب حدوده المرسومة ، ولكن لا شك أيضاً أنهم سيفجذبون في الترجمات الأمينة التي تتولى في السنوات الأخيرة على نحو جدير بالحمد والثناء عوضاً عن هذا القصور ، كما سيفجذبون في غير هذه الدراسة ما يشيع شوقاً إلى البحث والتفكير .

فلتكن هذه المحاولة خطوة متواضعة لفهم واحد من أكثر المفكرين في عصرنا الحديث بلا وشجاعة وأمانة ، واحد من أولئك الذين يفتخر الإنسان بأنه كان له الشرف أن ينبض قلبه ولد لهم في زمن واحد .

(١) مشكلات معاصرة ، الجزء الثاني .

(٢) من مقدمة بيت الشعب لوى جيو Louis Guilloux; *La maison du Peuple*

حياة كامي

«إن ملكي كلها من هذا العالم»

(الظهور والوجه من ٦٦)

«متنى البوس من أن أعتقد بأن كل ما تنت الشمس وكل ما
في التاريخ حسن ، الشخص ملئني أن التاريخ ليس هو كل شيء» .

(مقدمة «الظهور والوجه»)

«لم استطع أن أتكر التور الذي ولدت فيه ، ولكنني لم أرد في
الوقت نفسه أن أحرب من الزمامات صرنا» .

(الصيف : عودة إلى تيباس)

ولد ألبير كامي في اليوم السابع من نوفمبر عام ١٩١٣ في مدينة مونتروي التابعة
للمديرية قسطنطينية بالجزائر . كانت أمه تنحدر من أصل أسباني ، وكان أبوه
لوسيان حامل لاز راعياً ، قتل بعد ولادة ابنه الثاني ألبير بأقل من عام واحد في معركة
المارن في الحرب العالمية الثانية : «مارن» ، جمجمة مفتوحة . أعني . أسبوع طويل
في صراع مع الموت كان قد سقط في ميدان الشرف ، كما اعتادوا أن يقولوا
لها . وفضلاً عن ذلك فقد أرسل المستشفي العسكري إلى الأرملة شظية صغيرة حشر
عليها في جسده الممزق^(١) . ورقد الأب في مقبرة سانت - بريروك في مقاطعة
بريتاف ، بعيداً عن زوجته التي انتقلت من مونتروي إلى مدينة الجزائر . لم تكن
تملك ما تعلو به طفلها سوى معاش زوجها الصغير وجهد يديها . وراحت تعمل في
بيوت الأغنياء ، تغسل وتتنظيف ، ثم تعود إلى مسكنها الفقير في حي بلكور المردم
بسكنه من العرب والأوربيين . وفتح الصغير عينيه على شمس الجزائر الباهرة ،
وتعرف على عادات أهلها وطبائعهم ، وشعر بعاطفة الحب التي لم تتخلى عنه يوماً من
أيام حياته القصيرة نحو طبيعها الشابة وأهلها الذين لم تفسد المدينة فطرتهم الأصيلة .
ودخل المدرسة الأولية في بلكور عام ١٩١٩ ليقي فيها حتى عام ١٩٢٤ .
وكان من عادة الأطفال في سنة وطبقته الاجتماعية بعد فراقهم من هذه المدرسة أن
يلتحقوا بعمل يبذلو يكسبون منه ثروت يومهم ، لولا أن موهبة الصغير لفت نظر
أستاذة لوي جرمان الذي اقترح له منحة تعينه على دخول المدرسة المتوسطة . ويظل
كامي يتتردد على هذه المدرسة حتى يحصل على شهادة البكالوريا في عام ١٩٣٠ .

(١) ألبير كامي : بين نم فلا ، في المقالات الأدبية ، نور وظل ، (الظهور والوجه) .

ويشارك في فريق كرة القدم ، ويتم بالمسرح ، ويطلع إلى دراسة الفلسفة ، ويصاب للمرة الأولى في حياته بالتهاب في الرئة يؤدي إلى إصابته بمرض السل "الذى أثر على شخصيته وأعماله فيما بعد . إنه يصف ذلك بنفسه في مقدمة كتابه الأول « الظاهر والوجه » (نور وظل ، طبعة ١٩٥٨) : « أضاف هذا المرض بالطبع أغلاً جديداً شاقة إلى الأغلال التي كانت تقييدني بالفعل ، ولكنني في نهاية الأمر قد زاد من تلك الحرية التي يتمتع بها القلب ، وذلك الزهد في اهتمامات الناس الذي حفظني من كل إحساس بالمرارة ». ودخل الجامعة ، وتعرف على أستاذه جان جريزية — وقد قام بتدريس الفلسفة في جامعة القاهرة في عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠ — الذي ظل يعرف بفضله عليه مدى حياته . ويقدم لامتحان النهائي في الفلسفة في جامعة الجزائر ، ولكن الفحص الطبي يعفيه منه مرتين ، وبذلك يحفظه من احتراف التدريس ، كما يدفعه إلى حياة الفن والاشتغال فترة من الوقت بالصحافة .

ويعد « الليسانس » في الفلسفة عن العلاقات بين الميليشية والمسيحية في أعمال أفلوطين وأوغسطين ، ويقبل على قراءة أبيكشت ، وباسكار ، وكيركجارد ومالرو ، وجيد ، وبروست ، وستيفنسكي . ويشارك في جولة مسرحية مع فرقة الإذاعة في الجزائر ، ويشارك في تمثيل المسرحيات الكلاسيكية . ويؤسس فرقة مسرحية من المواة سماها فرقة الأكبip L'équipe كان يقوم فيها بدور الممثل والمُلِّف والمخرج والمُلقن ، ويكتشف صوت الفنان في ضميره يحدد له حياته ورسالته ، ويعرف أن مصيره قد ارتبط حتى النهاية بالجزائر ، أرض الشباب والبحر والشمس التي لا يجد الحزن فيها مكاناً يختبئ فيه ، وأن واجبه يحتم عليه أن يساهم في بزوغ حضارة جديدة ، ذات شخصية فريدة ، يشارك في خلقها العرب والمستوطنون الفرنسيون . لقد استطاع على هذه الأرض نفسها أن يكتشف الحقيقة المزدوجة ، أن يساهم في أعياد الجمال ، وأن يخترق بهب المأساة ، أن يملأ قلبه وعينيه من دفع الشمس ، ويرى مع ذلك ظلّ الموت يخيم على كل لحظة يعيشها ، ويتحدى هذه « المغامرة المفزعـة القدرة » التي ظلت تربص به حتى قضت عليه في النهاية . ويتزوج في العشرين من عمره زواجاً لا يليث أن يفشل بعد وقت قصير ، ويدخل الحزب الشيوعي ولكنه يستقيل منه بعد صدور الأوامر إلى أعضائه بتغيير موقفهم من مسلمي الجزائر والكفـ عن تأييدهم ، على أثر زيارة لافت رئيس

الوزارة الفرنسية آنذاك لستالين .

كانت سنوات شاقة ، مارس فيها مختلف الحرف الممكنة ، واضطر أن يتخل عن وظيفة صغيرة في بلدية المدينة ، بعد أن كتب تقريراً عن سكان منطقة القبائل فضح فيه البوس والتخلف والجحود الذي يعاني منه أهل هذه المنطقة من العرب . لقد رأى ذات صباح في « تيزى أوزو » كيف يتصارع أطفال عرب مع الكلاب على محتويات صندوق من القمامات ، وتبين له الفارق الماكل بين أجور العمال العرب والأوربيين ، وراح يعلن أن من المخجل الرعم بأن شعب القبيلة يعرف كيف يتکيف مع البوس ، ومن الخزي الرعم بأنه لا يحسن بنفس الاحتياجات التي يحس بها الأوروبيون ^(٤) . وتردد صدى هذا النداء الإنساني في الأسماع ، وأنبع للناس أن يقرأوا لرجل يطالب بالعدل والمساواة بين العرب وبين الفرنسيين ، ويرفض أن يعيش أولئك على الصدقات التي ينم بها عليهم هؤلاء ، ويستنكر الظلم من بلد تعلن أنها تحارب الظلم في غيرها من البلاد . ونشر التقرير في سلسلة مقالات في صحيفة « ألجير بيليكان » التي اشتراك مع باسكال بيا في تأسيسها في عام ١٩٣٨ ، والتي وقفت في شجاعة في وجه السياسة الفرنسية الرسمية في الجزائر ، وطالبت بالمساواة العادلة بين العرب والمستوطنين . لم يكن الأمر في هذا التقرير وفي غيره من المقالات التي نشرها في هذه الجريدة أمر رثاء أو تعاطف مع المغلوبين ، ولا مجرد دفاع عن المظلومين والمهانين ، بل شيئاً مختلفاً كل الاختلاف . فليس في الوجود شيء أهدر للكرامة من رؤية إنسان يعامل معاملة منحطة خالية من الإنسانية . ولكن المستوطنين الذين أعمام التعبص لم يستطيعوا أن يفهموا رسالته ، أو يدركوا الأخطار التي يندفعون فيها بوحشتهم وأذاناتهم ، فراحو يطالبون بإبعاده عن الجزائر . قال الرؤساء إن التقرير لم يكتب بأسلوب إداري صرف ، ووقع الحكم العام لمدينة الجزائر بالفعل أمراً بtrand كائناً من المدينة ، وهو ما يوازي حرمانه من سبل الحياة في الجزائر كلها .

واضطر كائناً إلى الرحيل إلى باريس ، يحمل وصية من زميله باسكال بيا إلى

* راجع في هذا كله مورغان ليسك ، أبير كائناً (نشرت الطبعة الألمانية التي بين أيدينا في عام ١٩٦٠ لدى الناشر (روقولت ، هامبورج) .

إدارة تحرير صحيفه «باري سوار» التي استطاع أن يعين فيها مخبراً صحفياً . كان ذلك في ربيع عام ١٩٤٠ وكانت الحرب العالمية قد اشتعلت وأوروبا قد أذلتها الزحف الألماني الذي يزداد بذلاً بعد بلد . واحتل الألمان فرنسا . وانتقلت الصحف إلى داخل البلاد ، وانسحب محررو «الباري سوار» إلى «كليموفيران Clemont-Ferrant» في مقاطعة الأوفيرن Auvergne ، ومعهم كائى الذى كان يعمل في حقيبة خطوطه روايته الأولى «الغريب» التي كان يريد أن يطبعها في باريس . وما لبث أن تخلى عن عمله الصحفى ، لأنّه لم يرد أن يقف في صف حكومة فيشي المؤقتة الفيلية ، أو يتعاون مع نظام يكرهه من أعماق قلبه . وترك صحيفه «الباري سوار» وراح يبحث عن مأوى في مدينة ليون . وبين في هذه المدينة ثلاثة شهور ، فقبل بعدها راجعاً إلى الجزائر ، ليعيش مع أسرة زوجته في أوران . واستقبلته المدينة في غير اكتراث . لا عمل ، ولا مال ، وسخرية القدر المعم على الكثيرين . . . ويُسافر إلى باريس ، ويستمد من وحدته القوة في إتمام أعماله ، وانتظار النصر الأدبي الذي يقترب منه .

كانت رواية «الغريب» قد تمت ، ومسرحية «كاليجولا» تفرض نفسها عليه منذ عام ١٩٣٨ ، و«سوء فهم» ، تنضج في ضمیره ، والصفحات الأولى من «أسطورة سيزيف» تتزايد يوماً بعد يوم ، وال الحال يقيم أسواره الجدراء من حوله . وامتد الاحتلال الألماني لفرنسا أربع سنوات ، وكائى يتحداه ويكافحه في السر والعلن ، ويواجهه بالحبة الندية ، والنظره المادمة ، والكلمة الشجاعة .

ويستدعي الناشر جايمار كائى إليه — وكان قد أرسل إليه روايته «الغريب» — ويعرض عليه وظيفة قارئ في دار النشر المشهورة . وينضم كائى بطبيعة الحال إلى حركة المقاومة السرية في باريس ، ويرأس تحرير جريدة «كوميما» (كفاح) ، التي جعلت شعارها «من المقاومة إلى الثورة» . ويظل كائى يكتب مقاالتها الافتتاحية ويظل الفرنسيون ينتظرونها كل صباح ، تدعوهم إلى مكافحة الظلم . وتذكره بأن يحرصوا على العدل . فما من شيء يهدى إلى الإنسان ، والقليل الذي يمكنه أن يغزوه ، لا بد أن يدفع ثمنه بالموت الظالم . ولكن عظمة الإنسان لا تكمن في ذلك ، بل في إرادته أن يكون أقوى من القدر البشري . وإذا كان القدر البشري ظالماً ،

فليس أمامه غير وسيلة واحدة ليتغلب عليه ، وهي أن يكون هو نفسه عادلا . ولكن البلد الذى بدا في مظهر الفصحية النقية المقدسة مدّ يده إلى السكين ، والمظلوم الذى حان وطأة الظلم أربع سنوات مرتيرة لم يلبث أن أمسك بساط الجلاد فى مدغشقر والجزائر وفي أعمال الانتقام الوحشى من آتهموا بالتعاون مع العدو . وحددت سحب الكلب والخندق والصراع على السلطة بين الأحزاب المختلفة تتلبّد في سماء باريس . كان النصر على العدو الخارجى أمراً سهلاً لا يقاد إلى النصر على العدو الباطن في التفوس ، الذى يستلزم المزيد من الشجاعة والألم ودم القلب . ورُوح كائى في كتاباته وخطبه وأحاديثه يدافع عن كرامة الروح ، ويوقظ في التفوس معنى العدل ، ويدحر إلى تجديد الفكر السياسي بالشجاعة والتفاهم والنبل .

ولكن كائى كان يقاوم طوفاناً أقوى منه . توقفت صبيحة الكوبيا بعد ثلاثة أعوام شرقة تحت رئاسته ، لم تخن فيها قضية واحدة من القضايا التي دافعت عنها . واستقال من رئاسة تحريرها واعتزل الصحافة ، وإن ظل دائماً يعبر عن آرائه في القضايا الملحة في أكثر من مناسبة وفي أكثر من قضية ، في مقالات جمعها فيما بعد في كتابه « مشكلات معاصرة » *Actuelles* ، وتكتشف جميعها عن جوهره الحق الذى تلخصه كلمة « الأمانة » . إنها جمياً وثائق من عصرنا ، لم ترك مشكلة من المشكلات التي تزيد من عذاب البشر في هذا الزمان ، بغير أن تدلل فيها برأى ، وبغير أن تفصل بين السياسة والأخلاق ، أو قل بغير أن تحاول إعادة السياسة مرة أخرى إلى حرم الأخلاق . إنه يستنكر العنف والطغيان في كل صوره وفي أي مسكنه كان ، كما يستنكر كل فعل يؤدي إلى موت الإنسان ، مهما تكون طبيعة الأسباب التي تساق دائماً لبريره . بهذه الروح العادلة المطلقة عالج مشكلات التسلّح النزلى والحرب الباردة واستنكر الإرهاب الاستعماري في مدغشقر والجزائر ، وأيد الثورات الوطنية في قبرص وأmania الشرقية والمغرب وبولندا ، واحتاج على الرعب في كل صوره وأشكاله ، لا يكتفى بتأكيد المبادئ ، بل يقدم دائماً الحلول العملية المباشرة المعتدلة .

كان كائى يحمل في كيانه كل صراعات العصر ويتجاوزها بفضل الحماس المتوجه الذي عاناه بها . وكان حسه الأخلاقى الشجاع ، كما قال له سارتر في

رسالته المشهورة بعد النزاع الذي نشب بينهما^(٤) ، يذكر الناس بأنه آخر خلفاء شاتو بيريان وأكثرم موهبة ، وأنه يقف في صاف الأخلاقيين الفرنسيين الكبار في القرنين السابقين ، بمجدته وحكمته وجرأته . وألف الناس كلمات مثل العدل والأمل والعظمة والنبل تخرج من فمه وتسلل من قلمه ، وتبشر بسعادةبشرية من نوع جديده ، وإن كان القدر الإنساني القائم الأليم لا يغيب عن أفقها لحظة واحدة . وظهرت في عام ١٩٤٧ رواية الوباء معبرة عن مأساة العصر ، واضعة أحداته في إطار الأسطورة أو الرمز المتحرر من الزمن والمكان ، الذي يتطلب كل عمل فني صادق . وكانت الرواية بخصوصها الخمسة الكبرى تراجيديا أكثر منها رواية بالمعنى المألوف ، ولعل ذلك هو سر عظمتها ونجاحها في آن واحد .

ولكن الطوفان كان أقوى منه كما قدمنا ، والعصر بعدها كانه قد أفلت من كل حد وقد التغيرة الموضوعية للأمور ، وسار كالأخumi على الشعار^(٥) المألوف : «الغاية تبرر كل وسيلة . وتتابع المجموع عليه من العين واليسار ، من المحافظين والماركسيين بل ومن أولئك الذين هب للدفاع عن حقوقهم . ونشب النزاع المؤسف المشهور بينه وبين صديقه سارتر ، هذا يتهمه بأنه برجوازي رجعي »، وذلك يرد عليه بأنه يهادن الشيوعيين والأميركيين ، ويذم بميزانين في آن واحد . وامتد النزاع فصار هجوماً مرمياً على صفحات مجلة « سارتر » الأزمنة الحديثة » على كتاب كامي « التمرد » وألقيت التهم الشخصية عليه مما أدمى قلبه بجرح عميق ، وأثرت فيه تأثيراً جعله يأوي إلى الوحدة والصمت طوال أعوام طويلة . لم يكن يخرج عن هذا الصمت إلا ليظهر روايته الفريدة « السقطة » (١٩٥٦) وبعد اقتباساته المسرحية لروايات من فولكнер (جنائز لراهبة) ودستويفسكي (الممسوسون) ويعيد كتابة وإخراج مسرحيات لكالديرون (التبشل للصلب) ولوپ دی فيجا (فارس أوليدو) ، ويدون الصفحات الأولى من رواية جديدة لم تم (الإنسان الأول) ، وينحط لمسرحية جديدة لم تم أيضاً « دون جوان » .

كان فيما ييلو قد تفضي يديه إلى الأبد من متاعب السياسة العفنة ، وأقبل بكل كيانه على الواجب الأساسي لكل كاتب فنان ، ألا وهو الخلق والإبداع . وتتابعت

الأزمات الشخصية عليه ، وهاجمه داء السلّ القديم في عام ١٩٤٩ زمناً طويلاً ، وتولّت الصدمات والمتاعب فأجلّه إلى الوحدة الأسبانية الرائدة في أعمق قلبه ، التي لم يكن يخرج منها لحظات إلا ليقتل راجعاً إلى جزيرته ، على حد قوله في مذكراته اليومية لعام ١٩٥١^(١) .

ولكن المتوحد الغائب كان حاضراً دائماً في أذهان الناس وفي قلوبهم . كانوا في كل حدث يقابلهم يسألون أنفسهم ترى ما هو رأى كامي؟ ماذا عساه سيقول الآن؟ غير أن كامي لم يقدر له أن يقول كلمته الأخيرة . ففي يوم الإثنين الرابع من يناير عام ١٩٦٠ ، وفي الساعة الثانية والربع ظهراً ، اصطدمت عربة تسير في سرعة مجنونة على طريق سانس باريس بشجرة اصطداماً مروحاً . وبين حطام العربة هُنّ الناس على امرأتين في حالة إغماء ، وسائق جريج مات بعد الحادث بأربعة أيام - وكان هو الناشر ميشيل جاليمار - ومسافر رابع مات للحظته .. كانت عيناه قد برزتا قليلاً ، والدم تناثر على رقبته ، وعلى وجهه أمارات المدحود والدهشة . وحين فتشوا جيوبه وجدوا فيها تذكرة سفر بالسكة الحديدية لم يستعملها صاحبها ، كما قرأوا في بطاقته هذه الكلمات : «البير كامي . كاتب . ولد في ٧ نوفمبر ١٩١٣ في موندوڤ ، مديرية قسطنطينية » .

وكأن الناس لم يتحدوا في ذلك اليوم في شيء كما اتحدوا في حزنهما على كامي . وكان صرخة واحدة هي التي خرجت من بين شفاههم : هذا الموت الظالم . هذا الموت المحال .

^(١) من نص أورده جرين بريه في كتابه «البير كامي» ، ص ٥٧ ، نيويوركشنفيك ، مطبعة جامعة ريجرز ، ١٩٥٩ .

ال الحال

تمهيد

« عنق الجلد الكارديتال كارانا بحبل من سرير ، انقطع منه .
كان عليه أن يحاول مرة ثانية . تطلع الكارديتال إلى الجلد ،
دون أن ينبع بكلمة واحدة » .

ستندال : دوقة باليافو
(وهيها كاتب في مقدمة كتابه « أمراض »)
« نحن نعلم أن الشخص تكون في بعض الأحيان ممتهنة » .
كافي

١ - الحال (١) في الاستعمال اللغوي :

أيَّ معنى تحاول هذه الكلمة أن تعبَّر عنه ، وهي تلقي كما يبدو من اسمها كل معنى ؟ وماذا يمكن أن يقال عما يستعصي في ظاهره على كل مقال ؟ وهل في وسع العقل أن يحكم بشيء عن كل ما يبني العقل ويختلف المعقول ؟

(١) قد يدل « الحال » ، كما تخبرنا المعاجم اللغوية والفلسفية ، عن أمرتين . فهو قد يعبر تارة عن فساد في اللغة أو الذوق العام ، أو عما لا يستقيم مع القواعد المألوفة في هذه اللغة أو هذا الذوق العام (١) ، وهو تارة أخرى يدل على ما ينافي العقل ويخرج عما يمكن الحكم عليه بالخطأ أو بالصواب . والأساس المنطقي في الأمرين واحد . فالخروج عن قواعد اللغة هو في الوقت نفسه خروج عن قواعد المنطق التي تحكم هذه اللغة ، والخروج عن قواعد المنطق يستتبع بالضرورة الخروج عن اللغة التي يحكم المنطق بناءها و يجعلها صالحة للتضامن والتعبير . ففي استطاعتنا إذن أن نأخذ الكلمة بوجه عام للدلالة على ما يخالف العقل ، وبوجه أعم على ما يعجز العقل

هـ نفضل ترجمة الكلمة *l'abourde* I بالحال ، بدلاً من الكلمة البث الشائعة ، يوسف محمد القاري أسباب ذلك فيما بعد .

(١) ج . هوفستر : سبعة التصورات الفلسفية ، هامبورج ، مير ، ١٩٥٥ .

عن أن يقرر في شأنه إن كان يخالفه أو لا يخالفه . وأعم من هذا وذاك وأشد غموضاً إطلاق الكلمة الحال في لغة كل يوم على ما يعتقد الإنسان أنه يخالف العقل ، سواء في ذلك أكان الحديث عن لفظة أو فكرة أو إنسان^(١) . ومن المألوف في حياتنا اليومية أن نطلق صفة الاستحاللة على كل ما يتعارض مع ما نسميه عادة « بالعقل السليم » ، وأن نبادر فنقول إن كل ما ينافق عاداتنا العقلية والفكيرية ، أو ما لا يدل على دلالة معينة تواضحت علينا بحكم العقل أو حكم التقليد فهو حال .

(ب) أما في الفلسفة فتحن نفهم عادة تحت الكلمة الحال ما يتعارض مع قوانين المنطق . فالفكرة « الحال » فكرة لا سبيل إلى التوفيق بين عناصرها والتاليق بين أجزائها . والحكم « الحال » حكم يتضمن غالباً بشيء به بالضرورة إلى نتيجة باطلة ، ويكشف عن الفساد في بنائه الصوري . وال الحال بهذا المعنى أصم من التناقض - الذي يجمع الصدرين في حكم واحد وفي وقت واحد بالذات - وأقل تعميماً من الخطأ والفساد ، لأنـه لا يدل على صدق ولا على كذب ، وقد يدل عليهما معاً في وقت واحد .

(ج) ولا يندر أن نقع في الكتابات الفلسفية وأشباهها على مثل هذه القضية : « العالم مجال ». ألا تعني هذه القضية أن العالم مجرد عن المعنى ، أو أنه خال من كل غاية يمكن أن يهدف إليها الموجود من وجوده ؟

لو أن الأمر كان كذلك لما كان في مثل هذه القضية ما يستحق القليل أو الكثير من الكلام ، لأنـها ستترك عندئذ مجال العقل وتدخل في مجال العاطفة والانفعال . وقد تثير فيما تثيره صرخة نفس يائسة خاب ظنها في الحياة ، ولكن العقل سيعرض عنها في كبرياته وسيحـد أنها لا تستحق منه قليلاً ولا كثيراً من العناء . فـما أكثر ما تطلق مثل هذه الصرخات من شفاءـ الحائرـين والمـعذـبين ، ومن فـقدـوا في عـدـالةـ الأـقـدارـ كلـ أـمـلـ وـرـجـاءـ . وما أكثر ما سـمعـناـهاـ تـرـددـ كالـصـدىـ الضـائعـ المـكـبـومـ لـأـثـرـ كـوارـثـ الطـبـيعـةـ فـلـشـبـونـهـ أوـ أـجـابـيرـ ،ـ مـنـ أـفـوـاهـ أـنـاسـ كـانـواـ يـقـدـسـونـ التـجـانـسـ وـالـكـمالـ فـلـمـ يـعـدـ الطـبـيعـةـ فـإـذـاـ بـهـمـ يـقـفـونـ أـمـامـ أـطـلـالـهـ الـخـربـةـ ،ـ وـبـرـونـ بـأـعـيـنـهـ مـاـ أـلـ إـلـيـهـ أـفـضـلـ الـعـولـمـ الـمـكـنةـ ،ـ كـاـ تـقـولـ حـيـارةـ لـيـتـسـ الـمـشـهـورـ .ـ وـسـوـاءـ كـانـ ذـلـكـ عـنـ قـصـدـ أـوـ عـنـ غـيرـ قـصـدـ ،ـ فـإـنـ مـثـلـ هـذـهـ الـعـبـارـةـ الـمـرـيـرـةـ «ـ الـعـالـمـ »

(١) لـانـدـ ؛ المـسـمـ الـكـيـنـيـ وـالـقـدـىـ الـفـلـسـفـةـ ، بـارـيسـ ، المـطـابـقـ الـجـامـعـةـ الـفـرـنـسـيـةـ ، ١٩٥٦ـ .

حال ، أو العالم لا معنى له ، قد تدلّ على خيبة الأمل كما تدلّ على عدم المبالغة ولكنها قد تعبّر ككلّك عن حال التوقف والانتظار ، حيث لا يعني الحال الصدق ولا البطلان ، ولا يدلّ على الخطأ ولا على الصواب .

فإن كان الحال لا يعني أمراً من بين هذين الأمرين اللذين لا ينبع أحدهما من الفكر بحال ، وإذا كان من اللازم المعنون بكل قضية أن تكون إما صادقة أو كاذبة ولا توسط بينهما — على نحو ما يقضى به المنطق التقليدي وما يقول به « الحسن السليم » الذي نسير على هداه في جباتنا اليومية — ، فهل هناك إمكانية ثلاثة بين هذين الأمرين أو وراءهما ؟ هل يمكن أن تكون هناك قضية لا يجوز عليها الصدق ولا الكلب ، أو يجوز أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد ، بحيث يمكن أن نطلق عليها اسم الحال ؟

ذلك ما نود الآن أن ننظر فيه من وجهة نظر المنطق ، تاركين الحال دلالاته المختلفة عند كائني إلى حين ، لتفق وقفة قصيرة عند الأزمة التي نشبت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن بين المناطقة والرياضيين ، وهي التي تعرف باسم « أزمة الثالث المرفوع » .

الحال والمنطق :

أزمة قانون الثالث المروف :

لا يشكّ اليوم اثنان في أن هناك في مجال الفكر العلمي الدقيق ظاهرات تتعددى حدود التصورات التقليدية في المنطق الصوري ، والرياضة والفيزياء الكلاسيكية . وظاهرة الحال هي إحدى هذه الظاهرات التي لا تنطبق عليها قوانين المنطق التي صاغها أرسطو ، والتي أدت إلى الأزمة المعروفة بأزمة « الثالث المروف » .

فن المعروف أن أرسطو قد حدد مبدأ الثالث المعروف في كتاب العبارة بقوله بأن الموجود إما أن يكون أولاً يكون ولا توسط بينهما لأن « الأمر مع ما لا يكون ولكن يمكن أن يكون أو لا يكون . يختلف عنه مع ما يكون »^(٥) . وهذه العبارة تلخص المبدأ المنطقي القديم الذي يقوم على أساسه بناء المنطق كله . فالقضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة ، وليس هناك حل ثالث ، أي أنه يستحيل عليها أن تكون

^(٥) أرسطو : كتاب العبارة (برى هرمناس ٩ ، ١٩ ب) .

صادقة وكاذبة في وقت واحد ، كما يتحيل عليها ألا تكون صادقة ولا كاذبة في وقت واحد أيضاً . ومن الواضح أن هذا المبدأ الذي يطلق عليه في المنطق اسم الثالث المرفوع هو التسليمة الفسورية المترتبة على مبدأ عدم التناقض ، الذي يقول إن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد وبنفس العلاقة .

ومن المعلوم أيضاً أن مبدأ الثالث المرفوع يلعب دوراً هاماً في ما يسمى بمنطق السلب أو النفي . وربما ترجع أهميته في السنوات الأخيرة فيما ترجع إليه إلى الأزمة التي أثارها بين أصحاب الترجمة الصورية Formalism وأصحاب الترجمة الخصبة Intuitionism في الرياضة الحديثة ، وبين نظريات المنطق الحديث ذات القيم المتعددة ، بل في المراحل الأخيرة التي تطورت إليها الفرياء ، وبخاصة فيما يتصل بعلاقة هيزنبرج الشهيرة التي تسمى عادة باسم علاقة عدم التعدد أو عدم الدقة^(١) .

إن المنطق التقليدي يتبع مبدأ عدم التناقض بمبدأ الثالث المرفوع . في بينما يقول مبدأ عدم التناقض في صورته العامة بأن الحكمين المتعارضين لا يمكن أن يكونا صادقين في وقت واحد ، تجلّ مبدأ الثالث المرفوع يؤكّد أن الحكمين المتناقضين لا يمكن أن يكونا فاسدين معاً . فإذا كان الحكم س هي ب حكماً فاسداً ، فإن الحكم س ليست هي ب حكماً فاسداً ، فإذا كان الحكم س هي ب حكم صادق بالضرورة ، أو إذا كان الحكم : س ليست هي ب حكماً فاسداً ، فإن الحكم س هي ب حكم صادق بالضرورة^(٢) . أي أنها نستطيع أن نعبر عن مبدأ الثالث المرفوع على هذه الصورة ؛ بين الصدق والفساد ، بين التأكيد والنفي ؛ لا يوجد ثمة مكان لامكانية ثلاثة .

وتجدر بالذكر أن الجدال حول استبعاد هذه الإمكانيّة الثالثة بين الصدق والفساد أو إفساح مكان لها أمر قديم يرجع إلى ما قبل ظهور أشكال المنطق ذات القيم المتعددة كما يسمى النقد الذي وجهه الرياضيون أنفسهم في مطلع هذا القرن إلى مبادئ التفكير الرياضي . فجرون ستيفارت مل يلاحظ^(٣) أن بين الصدق

(١) يمكن التعبير عن هذه العلاقة في صورة بسيطة على النحو التالي : لا يمكن تحديد وضع الجزء وسرعته في وقت واحد تمهيداً دقيقةً .

(٢) يعبر عن ذلك في المنطق الرياضي على هذا النحو ب ٧ ب (فإما أن تكون ب أو ب صحية) حيث تكون ب دليلاً للقضية و ب دليلاً لنفيها .

(٣) ج . س . مل ، المنطق ، الجزء الثاني ، ٧ ، ٥ .

والكذب دائمًا ما يوجد مجال لإمكانية ثلاثة يسمى باللامعنى^(١) . أما عالم المنطق الشهيران ج . ه . برادل^(٢) و ت . ن . كيتز فيجيبان بأن القضية التي تعبّر عن الحال قضية متناقضة في ذاتها ، وأن مبدأ الثالث المفروض إنما ينطبق على القضايا وحدها ، ولذلك فإن «إما — أو» التي تقرر بحسب تعريفها صدق القضية أو كذبها ليس فيها أدنى تحفظ ولا يمكن أن تسمح بأية استثناء . ويسأل القارئ نفسه : لا يمكن أن توجد إلى جانب «نعم أولاً» التي يتطلّبها مبدأ الثالث المفروض إمكانية ثلاثة تسمح «بنعم ولا» أو لا تسمح لا بالنعم ولا باللا ؟ سؤال غير يرفضه المنطق التقليدي أصلًا ولا يجد مجالاً لمناقشته . إنه يستبعد الإجابتين معاً . فإذا وجد أمرًا أنه مسوق إلى إحداهما فإن الرأي عنده أن السؤال قد أُسى ووضعه ، وأنه قد ترك نفسه ينزلق إلى اختيار بين موقفين كلامهما فاسد ومرفوض . لذلك كانت كل مشكلة يواجهها العقل تلزمه بأن يحيط عليها نقيناً أو إيجاباً ، وأن يصفها بالصدق فيقبلها أو يدفعها بالبطلان فيطرحها جانبًا ، مدفوعاً في ذلك بالقابل القاطع بين الصدق والكذب وبين الصحة والفساد — صدق أو كذب ، نعم أو لا ؛ هنا نجد ثلاثة الإيجاب والسلب التي تولّف نسيج الفهم والتفكير بوجه عام .

أدى تطور العلوم الطبيعية منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى إعادة النظر في المسلمات الرياضية وفي الأسس التي تقوم عليها الفزياء الرياضية مما أدى بدوره إلى إعادة البحدل حول مبدأ الثالث المفروض ومدى انطباقه على الحالات الجديدة التي لم يكن المنطق التقليدي يعرف عنها شيئاً .

(١) The Unmeaning of the Unmeaning . مل ، المطلع ، المجلة الخامسة ، ٧ ، ٥ .
ويُسّى المطلع البولندي الكبير لوكازنيتش هذا المبدأ باسم المبدأ في القيمة . أما من تجاوزه له إلى منطق القيم المتعددة الذي يمكن أن يقوم إلى جانب المنطق التقليدي في القيمتين وأن يستقلّ عنه ، وعن جهود المدرسة البولندية المنشطة في هذا السبيل فيمكن الرجوع فيها إلى كتاب لـ د . م . بوشنسكي «أصول المنطق الرياضي» ، بادر بورن ، ١٩٥٤ ص ٩٢ — ٩٥ وإلى كتابه المطلع الصوري ، فرايمورج ١٩٥٦ ، مطبعة ك . أlier ، ص ٣٤١ — ٣٤٤ ، ٤٦٩ — ٤٧٢ وإلى مقال ليارل لنكه في مجلة البحث الفلسفى ، المجلد الثالث ، ١٩٤٨ ، ص ٣٧٨ — ٣٩٨ ، ص ٥٣٠ — ٥٤٦ بعنوان : «أشكال المطلع في القيم المتعددة ومشكلة الحقيقة» .

(٢) ج . ه . برادل ، مبادي المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس (مبدأ الثالث المفروض) ص ١٥١ — ١٥٨ ، لندن ١٩٥٠ ، الطبعة الثانية .

فالمنطق الذي تسير عليه العلوم الطبيعية الحديثة كما نسیر حلية في حياتنا اليومية بطريقة تلقائية هو المنطق التقليدي أو منطق القيمين . أما المكتشفات الجديدة التي هزت كيان العلم فقد كان لا بد لمواجهتها من تجاوز منطق الثالث المفروغ إلى منطق ذي قيم متعددة ، يسمح على الأقل بإنجاد قيمة متوسطة بين اللا والنعم ، وبين الصدق والكذب . وقد أفضت إلى هذه المباحث المنطقية صعوباتان تسببت بإحداهما عن المفارقات التي قابلها التفكير الرياضي في نظرية الجاميع ، وفي مشكلة اللامتناهي ، والأخرى في ما يسمى بمنطق الكلم التي استلزمت ضرورة تعديل قوانين الميكانيكا (ومن المعروف في تاريخ المنطق الحديث أن هائز ريشنباخ هو الذي طبق منطق القيم المتعددة على ميكانيكا الكلم) .

أما فيما يتصل بأزمة الأساس التي تقوم عليها الرياضة فهناك اتجاهان متقابلان لكل منهما وجهة نظره في مشكلة الأساس الذي تقوم عليه الرياضة ، اصطلاح على تسمية أحدهما باللحدسية » (ومن أشهر المنادين بها بروور) وديغوش والآخر « بالشكلية أو الصورية » التي تبني الفكر الرياضي على مجموعة المسالمات البديهية . وبحمل التزاع الذي نشب في العشرينات من هذا القرن يمكن التعبير عنه في هذا السؤال : هل تقوم الرياضة على أساس حدسي أم على أساس صوري ؟^(١) .

وللحقيقة أن هذه المشكلة في جوهرها مشكلة فلسفية ، والتزعّن المتعارضتان فيها تكشفان عن تأثير صراع قديم محتمل في مجال الفلسفة نفسها . ولما لم يكن في استطاعتنا أن ندخل في تفاصيل أزمة أساس الرياضة من وجهة نظر علمية بحثية ، لافتقارنا إلى التخصص الدقيق من ناحية ، واقتصرنا على إلخانب الفلسفي وحده من ناحية أخرى ، فسوف نكتفى بالكلام عن مبدأ الثالث المفروغ وحده وعن الأزمة التي عاناهَا في السنوات الأخيرة وأدت بالبعض إلى الشك في صلاحية صلاحيته مطلقاً والنقد الذي وجه إليه من جانب النزعة اللحدسية الرياضية ومن أصحاب المنطق المتعدد القيم . إن نقطة البدء الأساسية عند أصحاب هذه النزعة اللحدسية هي الشك في صلاحية

(١) راجع تفصيل ذلك في بحث أوسكار بيكر : الروجود الرياضي ، مباحث في المنطق وفي انطولوجيا الطواهر الرياضية ، وذلك في مجلة هورل المنشورة : الكتاب السنوي الفلسفية والبحث الفيزيونولوجي ، العدد الثامن ، وبالأخص من ٤٤٥ - ٤٦١ ، من ٤٩٤ - ٥٠٩ وكذلك عرض هذه الأزمة في مجموعة التسوس والوثاق التاريخية التي جمعها في كتابه « أساس الرياضة في تطورها التاريخي ، مطبعة كارل ألين ، فرايبورج وبرونز ١٩٥٤ .

مبدأ الثالث المفروض لأن يطبق على الجموعان الرياضية غير المتناهية^(١) . ويعكنا أن نسوق مثلاً من ذلك للتعمير عن رأي بروور في هذا الصدد.

فلو سلمنا بأن أعداد المتنالية الحرة^(٢) غير المتناهية (ف) هي كما يلى :

١ ، ٦ ، ٢٨ ، ٣ ، ٩ ، ١١ ، ٢٠ فسيكون في استطاعتنا في هذه اللحظة أن نقول عن هذه المتنالية إن «ف» تحتوى على العدد ٩ ، ولكننا لن نستطيع أن نقول عنها «إنها تحتوى العدد ٤» ولا أن نقول إنها «لا تحتوى على العدد ٤» . ذلك لأننا لا نستطيع في هذه الأوقية أن نصدر حكمًا قاطعًا بذلك . يبدو إذن أن مبدأ الثالث المفروض ، الذي يقضى بأن يكون أحد الحكمين المتناقضين صادقاً والآخر كاذباً ، لا يصلح في ميدان المتناليات العددية غير المتناهية صلاحية مطلقة بل يسمح ببعض الاستثناء . فالحكمان الآتيان :

١ - يوجد في المتنالية (ف) عدد له خاصية (١) .

٢ - جميع أعداد المتنالية (ف) لها الخاصية (١) .

ليس لهما حكم مضاد ينافقهما مناقضة حقيقة ، أي أن تقىضهما المبنى بناء صورياً خالصاً لا ينفي لمبدأ الثالث المفروض ، إذ ليس له معنى موضوعي ملموس . والحكمان النافيان هما :

١ - لا يوجد في المتنالية (ف) عدد له خاصية (١) ،

٢ - لا تحتوى جميع أعداد المتنالية (ف) على الخاصية (١) .

يمتبايان على معنى موضوعي واضح بالنسبة للمتنالية الحرة ف . فكلا الحكمين يشير إلى موقف لا يمكن القطع فيه بشيء ، إذ لا يمكن في حالة المتنالية الحرة - وهي تختلف عن المتنالية التي تحددها قوانين معينة - أن تنبأ بالأعداد التي قد ترد فيها ، ولا يمكن لذلك أيضاً أن نقطع بأن عدداً من الأعداد ذات الخاصية (١) لن

(١) أوskar Birk : ملحة التذكير الرياضي وحدوده ، مطبعة كارل آيلر ، فرايبورج / ميونخ

١٩٥٩ ، ص ١٢٥-١٢٨ .

(٢) يمكن التمييز بين نوعين من المتناليات الرياضية غير المتناهية : ١ - المتناليات المحددة بحسب قوانين معينة ، وذلك مثل سلسلة الأعداد الطبيعية المتصلة : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، . . . إلخ ما لا نهاية . ٢ - والمتناليات الاحتمالية الحرة ، التي تستحب الأعداد فيها انتهاياً حرّاً أو المتناليات الاحتمالية التي تقيد بشروط معينة ، أو أخيراً تلك المتناليات التي تحدد أعدادها خطوة خطوة ، بحسب قواعد معينة (أوskar Birk ، الوجود الرياضي ، ص ٤٤٨) .

يظهر فيها . ولأن فلما كان ظهور استثناء على نحو من الأشياء موجودة ، غير أنها لا تستطيع أن تقرر بشكل محدد إن كان هذا الاستثناء سيصبح أمراً واقعاً^(١) .

فالقضية الفاصلة Disjunktion «إما أن يوجد في المتاليات الحرة عدد له الخاصية (١) أولاً يوجد» ليست قضية فاصلة حقيقة . وعلى ذلك فإن علينا ، كما يرى بروور ، أن نفسح مجالاً لعدم القطع بالنسبة للقضايا المتعلقة بالمحاجع اللامتناهية . ويترتب على ذلك أيضاً أن ت hubs حساب إمكانية ثلاثة بين القضية الثالثة «يوجد عدد له الخاصية (١)» وبين القضية التي تنتهي وتقول «لا يوجد عدد له الخاصية (١)» . وبذلك يحصل مبدأ الثالث المفروض الاستثناء ، كما يفلت اللامتناهي من تطبيق هذا المبدأ عليه ، وتظلّ القضايا التي تعبّر عنه وراء الصدق والكذب جمِيعاً . لا بد إذن من أن نسلم بوجود قيمة منطقية ثلاثة ، سيسقط على تسميتها بالحال . أو بتعبير أدق ، ما لا يمكن البرهنة على صدقه ولا على كذبه ، إذ أن الكذب لا يعدّ تقليضاً للصدق إلا حيث يكون التحقق منها ممكناً .

ولا يأس هنا من أن نذكر حكاية المفارقة الطريفة التي يمثل بها العالم المنطقي بروور للموقف المخرج الذي وجد الرياضيون والمنطقة أنفسهم فيه ، وهي الحكاية المعروفة بحكاية العمالقة المانتفقين . فقد كان هؤلاء العمالقة يسكنون جزيرة نائية ، ويقتلون كل غريب يسوقه سوء حظه إلى شواطئها . لقد كان على كل غريب أن يجيب على سؤال معين يوجهه العمالقة إليه . وسواء أكانت الإجابة صادقة أو كاذبة فلم يكن له مفر من أن يُضحيَ به على مذبح الصدق أو مذبح الكذب . وذات يوم يوجه العمالقة كعادتهم سؤالهم الخالد إلى أحد الغرباء : ماذا سيكون مصيرك؟ ويجيب الغريب قائلاً : سوف يُضحيَ بي على مذبح الكذب . ويفاجأ العمالقة وتشعر الحيرة بينهم . . لقد اكتشف الغريب الإجابة التي نقلت من تقابل الأصداد وتجاوز الصدق والكذب جميعاً ، وتتعذر بذلك مبدأ الثالث المفروض . . لقد أعجز العمالقة الحكم على إيجابته بالصدق أو بالكذب ، وفوّت عليهم فرصة التضحية به على أحد المذهبين !

(١) أوسكار بيكر : الوجود الرياضي ، ص ٤٠٠ .

(٢) عن إدوارد مورو - سير : الفكر السالب ، باريس ، أوبيير ، ١٩٤٧ ، ص ٣٧٥ .

وقد وضع العالم المنطقي أ . هايتينج^(١) منطقةً اقتدى فيه بأعمدوج المتعلق التقليدي ، ولكنه استبعد منه مبدأ الثالث المروغ . فهو منطق ذو قيم ثلاثة : ما يمكن البرهنة على أنه صدق ، وما يمكن البرهنة على أنه كذب ، وما لا يمكن البرهنة على صدقه أو كذبه . ويعبر عن هذه القيم في حساب القضايا المنطقية على هذا النحو العددى : صادق = ١ ، كاذب = ٠ ، لا صادق ولا كاذب = ١ . والنتيجة العامة المرتبة على ذلك هي نبذ المساواة التقليدية في القيمة بين الإيجاب والنفي المزدوج ، بحيث لا يبقى لمبدأ عدم التناقض ، الذي يقوم كمارأينا على مبدأ الثالث المروغ ، غير قيمة واهية ، إذ يمكن للنفي المزدوج في هذه الحالة أن يتعلق بالقضية الصادقة أو بالقضية التي لا سبيل للبرهنة على صدقها أو كذبها سواء سواء .

أما ريشنباخ فقد ذهب منهباً آخر . لقد أراد أن يدخل على المنطق حساب الاحتمالات يسلم فيه بقيم ثلاثة : ١ ، ٠ ، $\frac{1}{2}$ حيث تكون $\frac{1}{2}$ هي القيمة المنطقية غير المحددة . هذه القيمة الثالثة هي النتيجة المرتبة على فزياء الكم ، أو بعبارة أخرى على علاقة عدم التحديد التي قال بها هيزنبرج . وبذلك يكون المنطق التقليدي الذي وضع أرسطو بناءه المتكملاً وظن الفلاسفة إلى عهد «كانت» أنه لا يمكن إضافة شيء جديد إليه — أقول يصبح هذا المنطق التقليدي مجرد حالة خاصة من حالات منطق الاحتمالات ، لا يراعي فيه الاحتمالان المتطرفان ، ونعني بهما الاحتمالية اللامتناهية ، أو اليقين ، واحتمالية الصفر أو الكذب ، (ووَرِيب من هذا محاولات ج. ل. ديفوش في إقامة منطق عام يضع فيه الأساس المنطقي للفزياء الحديثة) .

والحق أن محاولات أصحاب المنطق ذي القيم الثلاث (بل وأصحاب المنطق ذي القيم المتعددة إلى ما لا نهاية له من القيم مثل لوکاز يفتش وأتباعه) لها ما يبررها من الواقع العلمي الحديث . فالموقف الحاضر في العلم الطبيعي في الرياضة والفزياء على سواء ، قد لفت أنفصال العلماء إلى مراجعة الأسس التي يقوم عليها المنطق وتعديل شكلها التقليدي ، وإعادة النظر في مجموعة المسالدات البديهية التي يقوم عليها الفكر ، وبخاصة بعد أن تبين لهم من نتائج البحث في بعض فروع الرياضة والفزياء الرياضية أن بعض البديهيات الواضحة لم تعد من البداوة والوضوح بما كانت عليه

من قبل . وليس هنا مكان التعرض لهذه المشكلات وتتبع تطورها منذ احتدام أزمة الأسس الرياضية إلى اليوم . إن ما نريده لا يتعذر الإشارة إلى الفكرة الرئيسية التي قدح بها بروور ومدرسته شرارة تلك الأزمة ، وإلى إمكانية وجود قيمة ثالثة بين الصدق والكذب من وجهة النظر الصورية للبحثة ، أى صلاحية مبدأ الثالث المفروع كبداً ومثال منطق .

(أ) فبالنسبة للأعداد التي لم تحدد بعد في متتالية حرة (ف) مثل ١ ، ٦ ، ٤ ، ٢٨ ، ٣ ، ٩ ، ١١ . . . تكون القضية الثالثة إن « ف تحتوى على العدد ٤ » قضية مستحبة وختالية من كل معنى مثلها في ذلك مثل القضية الأخرى الثالثة « إن ف لا تحتوى على العدد ٤ »^(١) . والقضية الوحيدة التي يمكن أن تقال فيكون لها معنى هي هذه القضية : « المتتالية ف يمكن أن تحتوي على العدد ٤ » ويمكن ألا تحتوى عليه » ، وإذاً فكل ما نستطيع قوله من وجهة النظر الصورية هو ما يلي : كل مقوله عن متتالية حرة وكل مقال منفصل يخالف معناها فهو مقوله متناقضه في ذاتها .

(ب) يرفض بروور مبدأ الثالث المفروع باعتباره المبدأ الذى تقوم عليه كل معرفة . وهجومه عليه ، وإن يكن له ما يبرره من الناحية الموضوعية ، لا ينصب في الحقيقة على مبدأ الثالث المفروع *Tertium non datur* بمعنى المنطق الحالص . يقول بروور : « في رأيي أن مسلمة الحل » (يعنى بذلك المسألة التي تقول إن كل مشكلة رياضية فهي قابلة في أساسها للحل » ، وهذه المسلمة تقوم بدورها ، في التزعة الرياضية الصورية ، على صحة مبدأ الثالث المفروع) ومبدأ الثالث المفروع كلها فاسد . وقد نشأ الاعتقاد بهما من الناحية التاريخية من استخلاص المنطق التقليدي من رياضة الجامع الخزئية لمجموعة متناهية بذاتها ، ثم إعطاء هذا المنطق بشكل قبل وجوداً مستقلاً عن الرياضة وتطبيقه أخيراً بغير حق – على أساس هذه القبلية المزعومة – على رياضة الجامع غير المتناهية^(٢) .

(١) كاسيانثك ؛ مبدأ الثالث المفروع . مساهمة علمية في أزمة أسس الرياضة ، في مجلة *Scholarstik* « شولاستيك » ١٩٣٧ ، ص ٥٢٢ وما يليها .

(٢) لـ ١.٠ ج . بروور : النظرية الخزئية للجامع ، في التقرير السنوي للرياضية الألمانية ، ١٩١٩ ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٨ .

وبرور بهذا الزعم يسيء فهم النطق الأسطوري في منشأه ومعناه ، وهو الذي أراد به أن يثبت دعائم العلم الحق والثنتين المضبوط ، ويقع في الخطأ الذي نصادفه كثيراً لدى الرياضيين وأصحاب النطق الرياضي . فالواقع أن الأمر هنا يتعلق بصحمة التصورات النطقية لا بنظرية الجامع المتناهية . لقد استخلص أسطو الصورة النطقية مستجبياً في ذلك للحاجة إلى تدريم التفكير التصورى وتأمينه ولتزعمته الأصلية لكل ما هو شكل وصوري . وحين أراد أن يضرب الأمثلة لما يقول لم يستطع لسوء الحظ أن يستغنى عن الاستعارة بالعبارات الكمية ، مما أدى إلى بعض اللبس في أقواله .

(ج) إن مبدأ عدم التناقض والثالث المعرف مبدأ آن جعيحان صحة مطلقة بالنسبة لكل ما هو موجود ، أي بالنسبة لما هو كائن أو لما يمكن أن يكون . وما بذلك يقومان على أساس جوهر الموجود نفسه وطبيعته . وقد لاحظ أسطو بنفسه أن مبدأ الثالث المعرف يتعلق بالحاضر والماضى ، وبذلك يمكن للإيجاب والسلب أن يكونا صادقين أو كاذبين . أما في مجال الممكن والمستقبل – ما بقيت أسبابهما مجھولة – فلا يمكن لإيجاب ولا سلب أن يحكم في شأنهما بالصدق أو بالكذب ، لأن الأمر فيما يتعلق بما لا يوجد له ، ولكن يمكن أن يوجد أو لا يوجد ، مختلف عنه فيما يتعلق بما هو موجود » كما تقول عبارة أسطو التي أوردناها من قبل .

(د) كثيراً ما يساء استخدام مبدأ الثالث المعرف رتبطيته في أفكارنا اليومية وتأملاتنا النطقية . فكم من أحكام تواجهنا نجد لها حقاً متناظراً تقابل الفسادين ، حتى إذا أمعنا النظر فيها وجدنا أن مبدأ الثالث المعرف لا ينطبق عليها ولا يصح لها^(١) . فقولنا مثلاً إن « جرته شاعر من شعراء العاصفة والاندفاع »^(٢) ، « وقولنا إنه « ليس شاعراً من شعراء العاصفة والاندفاع ». وقولنا إن « الحصان أبيض

(١) د . بوركامب : أزمة الثالث المعرف ، في : « مساهمات في فلسفة المثالية الألمانية » ، ٤ ، ٢ ١٩٢٧ ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢) أ . بفاندر : المنطق ، في الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينونيرجي ، المجلد الرابع ، ١٩٢١ ، ص ٣٥٧ - ٣٦٤ .

(٣) Sturm und Drang هو اسم الحركة الأدبية المشهورة في أواخر القرن الثامن عشر في ألمانيا ، وقد كان جوت وشيلر في شبابهما من أنهاها .

أو أنه «ليس بأبيض»، أمثلة مختلفة للأحكام لا تحتوي على تضاد ولا انفصال حقيقي، ولذلك فكلها فاسدة من وجة النظر المنطقية الحالصة. فالقضية الأولى تنطبق على جوته في مرحلة من مراحل تطوره العقلي والفكري، ولكنها لا تنطبق عليه في مرحلته الكلاسيكية أو مرحلة شيخوخته المتأخرة. وكل ذلك الشأن في القضية الثانية، فالمحصان قد يكون أبيض في الجبهة، أسود الساقين، بحيث يمكن القول عنه إنه أبيض وأسود في وقت واحد. غير أننا لو توخيتنا الدقة لوجدنا أن هناك أوصافاً معينة بذاتها أو ضدادها هي التي يمكن لها وحدتها أن تطلق على شيء معين في نقطة مكانية وزمانية بعينها. وهنا لا بد من اتباع مبدأ الفرد بكل دقة وتحديده الواقع المكانى والزمانى تحديداً تاماً لكي يمكن التتحقق من القضية الى نقولا عنها بعد ذلك. فجوته في مثالنا السابق يمكن في مرحلة زمنية معينة أن يكون شاعراً من شعراء العاصفة والاندفاع أو لا يكون، كما يمكن للمحصان في نقطة معينة من جسمه أن يكون أبيض أو أسود، ولكنه لا يمكن أن يحمل الاثنين معاً في آن واحد ومن جهة واحدة.

وإذن فببدأ الثالث المفروض يصلح لأن يطبق على الأحكام المضادة بحق (مثل هي بـ ، واليست هي بـ) لا عن الأحكام المقابلة تقابلاً عكسياً بحيث يمكن أن يكون كلا الحكمين فاسدين في وقت واحد كما يمكن أن يقوم بينهما حكم ثالث. وإن فالاعتراضات التي يوجهها بعض الرياضيين والمناطقة إنما تنطبق على الفصل Disjunktion لا على مبدأ الثالث المفروض بما هو كذلك.

(هـ) ما أهمية هذه القيمة الثالثة التي تحدثنا عنها إذن والتي لا ينطبق عليها الصدق ولا الكذب وقد تكون مع ذلك صادقة وكاذبة في وقت واحد، هذه القيمة التي تطلق عليها أوصافاً مختلفة فنصفها حيناً بأنها تلك التي لا يمكن البرهنة عليها أو تحديدها، ونصفها حيناً آخر بال الحال؟ الواقع أن هذه الكلمات إن كانت قد احتفظت حتى الآن بمعنى حسى يزيد على طابعها التقليدى، فإنها لا تدل في الواقع على قيمة منطقية بل على استحالة التوصل في بعض الأحوال إلى تحديد دقيق للقيمة المنطقية. فهل يجوز لنا أن نجعل من افتقاد القيمة المنطقية قيمة؟ ربما كان هذا الحل مريحاً من الناحية الشكلية الحالصة، ولكنه لن يغير من الموقف الأصل

في شيء؛ فهذه القيمة الثالثة تدل في حقيقة الأمر على العجز عن تقرير الصدق أو الكذب في أحوال معيته. إنها تعبير، كما قلنا من قبل، عن موقف لم يقطع فيه بشيء، وفي مثل هذا الموقف لن يكون مبدأ الثالث المفروض هو المبدأ الوحيد الذي لا بد من طرحه والاستغناء عنه، بل إن القسرة على المعرفة هي نفسها التي ستعطل وتصاب بالبلبلة أو الجمود^(١).

(و) لا يمكن أن يكون مبدأ الثالث المفروض مبدأ خاطئاً. ومع ذلك فقد يكون من واجبات المعرفة في لحظة من لحظات تاريخها أن تسمح على الأقل في بعض الظروف بوجود قيمة ثالثة إلى جانب قيمتي الصدق والكذب أو التأكيد والنفي لقضية من القضايا. ولا يصح أن يؤدي هذا الاستثناء إلى طرح مبدأ الثالث المفروض. إنها تبين حدوده وحسب. فثال المعرفة، الذي يجد التغيير عنه في هذا المبدأ المنطق، لا يصح النيل منه أو الانتقاد من شأنه. إن عليه أن يحتفظ بكل ما فيه من دقته وإحكامه. ومع ذلك فإن من الواجب أن نضيف أنه ينبغي تطبيقه بمقدار، وأن الفكر ليس قادرًا على تطبيقه في جميع الأحوال. ولقد اعترف بذلك أحد المناطقة التقليديين أنفسهم، وهو برادل، حيث يقول: «إن مبدأ الثالث المفروض على الرغم من أهميته وضرورته، ليس صادقاً صدقاً مطلقاً. إنه يفترض عالماً منفصلًا يتأنف من وقائع غير متراقبة، وحقيقة نسبية ومقصورة على الواقع كما هو ماثل في مثل ذلك العالم»^(٢).

(ى) ربما دار في خلد القارئ بعد هذه الملاحظات التي سقناها عن مشكلة الحال في المنطق الحديث أن في استطاعتنا أن نبحث عن طبيعة الحال عند كاي، وهو الذي يهمنا في هذا المقام بوجه خاص، بطريقة منطقية صورية. غير أنها ستتيمن من الفصل القادم أن الأمر على خلاف ذلك تماماً، لأن الحال عند كاي لا يمكن أن يفهم إلا بطريقة ديانكتيكية - وجودية. وزود قبل أن نعرض لذلك بشيء من التفصيل أن تقرر هذه الحقائق التي أتبينا إليها من حديثنا

(١) مورو - سير؛ الفكر السالب. باريس، أوبيير، ١٩٥٧، ص ٣٧٦ - ٣٧٧.

(٢) ف. . برادل؛ مبادي المنطق، المجلد الأول، الفصل السادس، ملاحظات إضافية،

السابق فيها يتعلق بالبناء المنطقي للمحال :

١ - الحال إمكانية ثلاثة بين الصدق والكذب ، أو التأكيد والنفي ، أو النم واللا . فهو قد يدل على ما ليس بصادق ولا كاذب ، كما قد يدل على ما هو صادق وكاذب في آن واحد ،

٢ - إن إمكانية وجود الحال لا يصح أن تؤدي إلى نبذ مبدأ أساسى من مبادئ المعرفة الإنسانية ، ألا وهو مبدأ الثالث المروغ ، بل ترسم حدوده وتبيّن ظروف صلاحيته أو عدم صلاحيته . إن من حق الفكر ، بل من واجبه ، أن يبحث إمكانياته وحدوده . ولكن معرفة الحد لا يصح أن تؤدي إلى تغيير المطلب الأساسي الذى ينشده العقل في الحقيقة . بل الأصح من ذلك أن نقول إن مبدأ المعرفة نفسه هو الذى يشعرنا بوجود الحد ، فالثانية التى يقوم عليها كل فهم وكل معرفة ، وتعنى بها ثانية الصدق والكذب والإيجاب والسلب لا بد من أن تظل قائمة لا تمس ، وكل مساس بها إنما يكون على حساب الفهم والمعرفة أنفسهما .

٣ - وقد يكون من الأنسب أن نوجه المشكلة وجهة جديدة لعلها أن تفيدنا في الفصول التالية ، وذلك بأن نقدم مشكلة المعنى على مشكلة القطع في أمر الصدق أو الكذب . وسوف نرى فيما بعد أن قضيتين كهاتين : « العالم له معنى » ، و « العالم ليس له معنى » . ليس في الحقيقة قضيتين متضادتين ولا يعبران عن فصل حقيقي فالواقع أن المعنى في مثل هذه القضية : « العالم لا معنى له » ، إنما يمكن في خلوّها من المعنى . فهي إذن لا تمثل القضية المناقضة للقضية التي تقول « إن العالم معنى » ولا يمكن لهذا السبب أن تتحقق على أساس منطق « صوري » .

٤ - يمكننا أن نصف الحال بأنه ما لا سبيل للبرهنة عليه . إنه يدل - إن صر أن له دلالة على الإطلاق - على حال من الانتظار والتوقف عن الحكم ، أعني أنه لا يدل على موقف نهائى . إنه نوع من السلب النسبي ، يحتوى في داخله على بلدة الإيجاب .

الفصل الأول

ال الحال

(س) منشئه وتحديد طبيعته

(١) بدايات الحال

(د) هل سيف سعيد ؟

(٢) تماذج الحال

(١) بدايات الحال :

لم يستمد كاي فكرته عن الحال من مرجع ولا كتاب . لقد بدأ الإحساس « بمحالية » الوجود الإنساني يتسلل إلى قلبه وهو بعد طفل صغير . كانت مجموعة من « الصور » الأساسية الواضحة - كما يسميه بنفسه - نبتت من عالم طفولته . وعلمه كيف يتجرّد من الوهم - والتعمود - ويواجه لغز الحياة والموت بكل ما فيه من غرابة وقصوة وإعظام . إنه البنوس ، والشيخوخة ، والصمت ، والليل الوحيد الطويل يقضيه إلى جانب فراش أم حبيبة ولكن ما أبعدها عنه . ورحلات شاب وحيد بلا مال ولا هدف ، وأناس يتحركون كالظلال ويتكلمون ويتعذّبون ، ويكتشفون - وإن لم يشعروا بهم أنفسهم بذلك - فحركتهم وأصواتهم وعلائمهم عن العدم في أنتي صورة .

في لحظات العرى هذه . عندما تختفي كل فكرة تحتى بها ، ويتبدد كل سند عقلي تذرع به . ينساب جمال الأرض سرًا إلى النفس كأنسياب الموجة ، ويرد الوجود الإنساني « الحال » - ولم يكن كاي قد عرف الكلمة بعد - إلى العدم . هنا^(١) نستطيع أن نلمس بدايات الحال . إنه فريب من العدم . الذي راح يدق على الباب دقات رقيقة متباينة . ولكنه ليس ذلك العدم الرهيب الذي يدعونا إلى الموت . ليس ذلك البحر الغامض المعتم الذي تحدثنا نقوستنا في بعض الأحيان أن نهوى في بلحته . مدفوعين برغبة التي لا تنهى ، والذي سبّصتنا فيها بعد أيام

(١) أى في كتابه الأول *L'envers et l'endroit* (الظاهر والوريد) ١٩٣٥ - ١٩٣٦ . شارلو ، الجزائر . ظهرت الطبعة الجديدة منه لدى الناشر جاليمار . ١٩٠٤ . مقدمة هامة .

مشكلة الانتحار ، أمم وأخطر المشكلات الفلسفية جمِيعاً وأكثُرها جدية . إن «الحال» الذي نشعر به الآن أقرب ما يكون إلى الحالة التفسيَّة التي يحس فيها الموجود كأنه في «فراغ» .

الأم المريضية الصامتة قد عرفت هذا «العدم» الحالى من كل عزاء: «كان يحدث أن يسألها سائل: «فيم تفكرين؟»؟ فتجيبه قائلة: «في لا شيء». وقد كان هذا صحيحاً . كان كل شيء هنا ، أعني لا شيء^(١) .

عبثاً نقاش عن طبيعة هذا العدم الوجودية أو المنطقية . إنه لا يعلو أن يكون إحساساً معتملاً عارياً من كل عزاء ، ينتابنا في بعض الأحيان ، وقد نسميه في السطور القادمة باسم «الحال» . وليس «الحال» الذي نتعصده هنا سوى اسم آخر نطلقه على الشعور بالغرابة ، بالهوة المظلمة التي تفصل الصبي عن أمه التي لا سبيل إلى القرب منها^(٢) . إنه هذه اللحظة التي خرجت عن حدود الزمان^(٣) ، وتجمعت فيها كل شيء ولا شيء ، نعم ولا . إنه ، بكلمة واحدة ، الصمت الذي يتضح فيه كل شيء^(٤) .

في هذا التسريع المعم من مشاعر الصبي الحساس منجد ما سوف نؤكده فيما بعد ، سنجد جانبي النور والظل ، حب الحياة واليأس من الحياة ، الإيجاب والسلب ، النعم واللامجتمعين في وحدة لا تنفص . وهنا ستعرف أيضاً على ما سوف نسميه «بأخلاق الحال» ، التي ستجعل شعاراتها «عش كما لو ...» والتي سنجدلها في «أسطورة سيزيف» في بناء محكم من التصورات . فها هو كاهي يقول في كتابه الأول: «لا أريد أن أختار بين جانب النور وجانِب الظل» في هذا العالم وإن الشجاعة الحقة في لا ت Nxpm ئ عيوننا أمام النور ولا أمام الموت هنـد ما أتصنـت للـهمـ (ضـهـانـ الـحرـيـةـ الـذـيـ يـتـحـلـتـ عـنـ بـارـيـهـ) الـذـيـ يـكـمـنـ فـيـ قـرـاءـ الـأـشـيـاءـ ، أـجـدـهـاـ تـتـكـشـفـ لـيـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ . إنـهاـ تـطـرـفـ بـعـيـنـيـاـ النـاصـعـيـنـ الصـغـيرـيـنـ وـقـولـ : عـيشـواـ كـماـ لوـ^(٥)

(١) الظاهر والوجه ، ص ٦٤ .

(٢) الظاهر والوجه ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٣) الظاهر والوجه ، ص ٦٢ .

(٤) الظاهر والوجه ، ص ٦٢ .

(٥) الظاهر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٦) الظاهر والوجه ، ص ١٢٥ .

(س) منشأه وتحديد طبيعته :

إذا كنا نتحدث عن تحديد طبيعة الشعور بالحال فلا ينبغي أن يفهم من ذلك أننا نريد أن نفسره تفسيراً عقلياً ، أو نضعه في نسق مرتب من تصورات الفهم والإدراك . إن محاولتنا لن تتمدّى تتبع التائج التي تنجم عن هذا الشعور . وسيكون المعيار الذي نحكم إليه هو الصدق الذي يقتضي من الإتسان أن يسلك بما يتفق مع هذا الشعور^(١) . فانا أستطيع من الناحية العملية . أن أحدد جميع الأحساس اللامعقولة التي لا تقبل التحليل : ومن بينها الإحساس بالحال ، وأن أتعرف على قيمتها العملية ، وذلك بأن أضمّ مجموعة الطواهر المترتبة عليها في نظام عقلي واحد . وأحاول فهم الصور التي تتجلى فيها وأقوامها وأترسم عالمها^(٢) . ولما كانت المعرفة على اختلاف صورها مستحبة عند كاهي^(٣) . فسوف نلجم إلى منهج التحليل ، نحصي بواسطته الصور التي يظهر بها الشعور بالحال ونصف عالمها وتعرف على جوهره .

فالشعور بالحال شعور مقابجي^{*} . غير متظر ، مجرد عن كل عزاء . قد يباغتنا عند منتصف شارع ، وقد يستولي علينا وينحن نياشر أكثر أعمالنا اليومية سخفاً . إنه تجربة شخصية وحيدة ، لا سبيل لها توصيلها للآخرين .

هذا الشعور بالحال قد يرجع إلى أسباب كثيرة ، أول ما يؤكده كاهي منها هو طابع الآلية الذي ترسم به حياتنا التي نعيشها كل يوم : « يقطة : تراهم أربع ساعات في المكتب أو المصنع ، طعام ، تراهم ، أربع ساعات من العمل ، طعام ، نوم ، اثنين ، ثلاثة ، أربعاء . خميس ، الجمعة ، سبت . دائمًا وأبدًا نفس الإيقاع — لقد طالما كان هذا طریقاً مريحاً^(٤) » .

هذا الإيقاع الآلي الرتيب الذي تسير عليه حياتنا اليومية يقابله إيقاع آخر ينتظم أفعالنا وسلوكنا : فليس اللامعنى من حولنا فحسب ، ولكنه كامن كنبلك

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٥ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٩ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

في نفوسنا ، فالإحساس بالضيق وعدم الارتباط الذي تثيره فينا لا إنسانية الإنسان قد تسبب ملاحظة عادية نراها كل يوم ولكننا لا نلتفت إليها إلا على حين فجأة : « إنسان يتحدث في التليفون وراء حائط زجاجي » ، نحن لا نسمعه ولكن نرى حركاته وإعماقاته الحالية من كل معنى ، ونسأل أنفسنا « لماذا يعيش » ؟ وهكذا نحيي حياتنا المتعبة ولا نلتفت إلى متابعتها ، ونعيش أيامنا الرتيبة ولا ندهش لما فيها من رتابة ، حتى يأتي يوم يستيقظ فيه الإحساس بال الحال فجأة وعلى غير انتظار ، ليوقظ فينا الإحساس بالقرف والملال . بهذا « القرف » ^(١) تنتهي الحياة الآلية وتبدأ حياة الوعي والوجودان . إنه يوقيط في نفس الوقت حركة الوعي بالسؤال الحال « لماذا » ؟ ^(٢) وقد يتبع ذلك اليقظة النهائية التي لا نوم بعدها ، قبل أن تأتي فكرة الموت التي لا يستطيع الإنسان أن يتعدّد عليها .

لنقف هنا قليلاً لتأكيد أن في القرف الذي تحدث عنه شيئاً تمجه النفس ، وبيث فيها الاشتراك . دون أن يكون في الوقت نفسه مثاراً للألم ، ولكنه ، فيما يقول كاهي ، شيء حسن ، من حيث إنه يوقيط الوعي وينبه الوجودان ، « فما من شيء تكون له قيمة ، إلا عن طريق الوعي والوجودان » ^(٣) .

ثم تأتي تجربتنا بالزمن . لم يعد الزمن هو الوسط الذي نجري فيه وراء آمالنا ، ونحاول أن نرضى طموحنا ونسعى إلى تحقيق أهدافنا وإمكانيات وجودنا . ولا هو الزمن « الموضوعي » الذي تقسيه بالساعات والأيام والسنين ، ونعرفه بحركات الكواكب والأفلاك ، بل هو الزمن « الذاتي » الذي يقوم على التجربة الحية بالزمان ، ولا يخضع الوجودان به للحدود والمقاييس . فـ كل يوم من أيام حياتنا الموقعة المستبة يحملنا الزمان . الماضي والحاضر والمستقبل ترتبط ارتباطاً لا عناء فيه ولا هموم ^(٤) . ونعيش على هدف نعيه من المستقبل قد نعيه وقد لا نعيه . يحملنا الزمان ، إن صبح هذا التعبير ، على كفه . غير أن اللحظة التي نحمل فيها الزمان على أكتافنا لا تثبت أن تجيء دائمًا ^(٥) .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٢٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

(٣) التردد ، ص ١٦٢ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

هناك يبدو الزمان وكأنه شرّ أعدانا . وهناك أيضاً يتسرّب إلينا الشعور بالحال .

وتأتي بعد ذلك تجربتنا مع الطبيعة . فإذا كنا نألف الطبيعة ، فرجع ذلك إلى أننا نشاهد صور عاداتنا منعكسة على سطحها ، ولأننا لا نلمسها هي نفسها ولا ندرك مكنوناتها وأغوارها . بل نلمس تصوراتنا وشهواتنا و حاجاتنا التي تسقطها علينا أو نفسها فيها^(١) . ولو أننا استطعنا أن نلمس الطبيعة نفسها ، لتزعننا القناع عن شيء مختلف تمام الاختلاف عن الوعي الإنساني . عندئذ تنهار الكواليس وتسقط الأقنعة . عندئذ يتبدى لنا العالم كثيفاً وغرياً . « درجة أعمق – وإذا الإحساس بالغرابة يستول علينا ، وإذا بنا ندرك أن العالم كثيف ، ونحس كيف يكون حجر من الأحجار غريباً هنا ، لا سبيل إلى إنقاذه إليه ، وإلى أي حد ”تنكرنا الطبيعة أو أحد المشاهد الريفية . » هذه الكثافة وهذه الغرابة التي يطالعنا بها العالم هي الحال^(٢) . « وبعد كل شيء وقبل كل شيء تأتي تجربة الموت . إننا لا نملك تجربة الموت – فتجربة الموت لا يعرفها إلا من يموت ، وهو يأخذها معه إلى قبره – وكل ما نملكه هو اليقين بأننا سنموت ، وهو أشبه ما يكون باليقين الرياضي . إننا نموت . وموتنا لا مفر منه ولا تفسير له . فليس لشيء إذن من معنى ، وعماكرة حياتنا باطلة ولا جلوبي من ورائها : « وأخيراً أصل إلى الحديث عن الموت وعن شعورنا نحوه . ما من أخلاق ولا من مسعى يمكن تبريره سلفاً أمام الرياضة الدموية التي تحكم فينا وتفرض سلطانها علينا^(٣) . »

ثم يبين كامي كل ما هو لا معقول في هذا العالم ، أعني كل ما يفلت من قبضة العقل الإنساني وما لا تسرى عليه مبادئه . إنها حجج فلسفية قديمة تلك التي يلجأ إليها ليكشف عن بطلان العقل وزيف المعرفة : استحالة التمييز بين الصدق والكلب والحق والباطل : « أريد أن يتضح لي كل شيء أو لا شيء » ، « لو استطعت أن أقول مرة واحدة : « هذا واضح ، لأمكن إنقاذه كل شيء ، واستحالة الفهم .

(١) روبي دو لوبيه ، أبير كاف ، الطبعة الخامسة ، باريس ١٩٥٨ ، ص ١٦ - ١٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٤٤ .

أعني استحالة الوصول إلى معنى الحياة وإلى مبدأ واحد أفسر من خلاله جميع ظواهرها : « لست أدرى إن كان لهذا العالم معنى يعلو على » . كل ما أدرىه أنني لا أعرف هذا المعنى ، وأن من المستحيل على » — في هذه اللحظة الراهنة — أن أعرفه . إن الحال هو في هذه اللحظة الرابط الوحيد الذي يصلني بهذا العالم ^(١) . وإنخاف المعرفة العملية والمعرفة الذاتية جديماً في الكشف عن هذا المبدأ الواحد الذي أبحث عنه وهذا يعني إلى معنى الحياة الذي أنشى عنه فلا أجده . وبالجملة فإن العالم يقوم شوقنا إلى « العقلية » ، وقتلنا بدوره مغرور ومخدود ، لا يملك أن يحمل كثافة العالم إلى شفافية ، ولا يقدر أن ينفلت إلى سره ، ومعناه . الموت ، والغرابة التي نحس بها تجاه أنفسنا الريب الذي تسير عليه حياتنا اليومية الآلية ، والغرابة التي نحس بها تجاه حالم لا يبالي بنا ، والتعدد الذي تقابله في الحقائق وال موجودات فلا نستطيع أن نزدها إلى مبدأ موحد بسيط ، واستحالة التعرف على الواقع بل استحالة المعرفة على وجه الإطلاق ، تلك هي أهم لحظات تجربة الحال . إن تجربة الحال هذه تشخص مضمون تجربة كائني بأكملها : فهناك من ناحية موضوع التجربة ، ونعني به العالم الآلي الغريب اللامعقول ، وهناك من ناحية أخرى الوحي الذي يمس بهذه التجربة ، والذي يملك بفعلوعي نفسه أن يتجرد من موضوع التجربة . وإذا كان الحال يوجه حام هو كل ما أشرنا إليه من عناصر التجربة ، فهو بوجه أعم كل ما يخلو من المعنى : فالعالم حال ، وأنا نفسي أيضاً . أما بالمعنى الضيق فلا العالم هو الحال ولا أنا نفسي ، بل الحال في العلاقة القائمة بين العالم والإنسان ، والتي تربطني بالعالم وترتبط بي . هذه العلاقة في جوهرها « مواجهة » وتقابل بين الوحي وبين جدران الحال التي تعطيه به من كل جانب .

إن الحال (باعتباره معطى أوليًّاً مباشراً) وفي الوقت نفسه الوحي الباهر الذي يمس به) يكشف قبل كل شيء عن الشقاق المحتدم بين شوق الإنسان إلى الوحدة وبين ثنائية العقل والطبيعة التي لا تُردد ولا تتها ، كما يكشف عن الصراع القائم بين حنين الإنسان إلى الأبدى والمطلق وبين طبيعته الفانية المتاهية . إن الحال ماثل في هذه « الصدمة » ^(٢) التي يحسها الوحي حين يكتشف له بطلان مسعاه إلى الوحدة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٤٩ ، ٢٧ ، ٥٥ ، ٧٣ .

(٢) دو بير دو لوبيه ، أثير كائي ، ص ٢٠ .

وزيف اشتياقه للفهم والعقلانية . الحال إذن في هنا التزق والصراع ، في هذا الشقاق القائم بين الإنسان الذي يحاول أن يفهم ، والعالم الذي يصمت فلا يجيب فلا هو في هذا العنصر ولا في المنصر الآخر وحده ، بل في الصراع الذي ينشأ عند مواجهة أحدهما بالآخر . إن الحال علاقة ديناكтика . تقوم على التقابل بين الوعي وبين اللامعقول ، ونستطيع أن نسميه باسم الشقاق أو الطلاق^(١) .

(ج) نماذج الحال :

كيف يتأتى لسيزيف أن يتربع قياماً جديدة من عالم سلب من كل قيمة ومعنى ، بل يصرّ هو نفسه على أن ينكر عليه كل قيمة ومعنى ؟
لابد للإجابة على هذا السؤال من الإشارة إلى أمرين يلعبان دوراً هاماً في تفكير كاتبنا .

أما أولهما فهو اعتقاده في زمانية الموجود ، باعتبار أنه موجود في الحاضر وحده ، في اللحظة العابرة الفانية ، وأما ثانياً فهو تنوع التجارب المباشرة ، التي لا يملك من شيء سواها . كلا الأمرين يكمل بعضه بعضاً ، وكلما التصورين لا ينفصل أحدهما عن الآخر . فالحاضر وحده هو موضوع التجربة المباشرة ، والتجربة المباشرة تم في الحاضر وحده دون غيره . إن الماضي لا وجود له ، والمستقبل يفلت دائماً من يد الإنسان . وقد نسأل أنفسنا : وأين الأبد الذي يترقبه المؤمنون ، ويتعلق به قلوب الفنانين ؟ إن كان للأبد من وجود عند كاتبنا فهو في الحاضر وحده ، وتلك هي المفارقة : « لما كنت محروماً من الأبد ، فلاني أريد أن أتحد مع الزمن^(٢) . ماذا تعنيي الأبدية^(٣) ، لا وجود للأبدية إلا في تدفق الأيام^(٤) .

هذه الزمانية هي التي تقرب لنا هذه الجمودات من الشخصيات التي تعيش في الحال ، والتي يطلق عليها كاتبنا اسم « نماذج الحال » . فهناك المثل المزلي^(٥) ،

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ divorcee

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ .

(٣) أمراض ، ص ٣٨ .

(٤) أمراض ، ص ٦٦ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٨ .

الذى يلبس مع كل قناع شخصية جديدة ، ويفير مع كل دور يؤديه جلده وروحه ، ويحيا فى اللحظة الفانية التى يعرف أنها لن تدوم ، ويستخلص من ذلك النتيجة الوحيدة الممكنة . إنه يختار الحبد الزائل الذى يولد مع فجر كل يوم جديد ويموت بمماته . وهناك دون جوان غارس العشق الأبدى الذى تدفعه الرغبة إلى لا تشبع من مغامرة إلى مغامرة ، وتسوقه الشهوة إلى لا تنتهى — لأنها مع كل إشباع تزداد جوحاً ، ومع كل رى تزداد عطشاً — من امرأة إلى امرأة . وهناك الفنان الذى يعبر عن الأبدية الفانية فى مملكة من هذا العالم ، من صوره وألوانه وظلاله وأنفاسه ، وبختلق أعمالاً يعلم أنها « بغير صباح » . وهناك الغازى ، الذى يعلم أن الفعل فى حد ذاته عقيم ، والذى أخذ على عاتقه أن يختار جهداً يعرف أنه جهد عقيم ولا طائل من ورائه ، ومع ذلك يقlim على الفعل « كما لو » كانت له قيمة . وهناك سيزيف . أول نماذج الحال وأخرهم ، أشدّم أمانة وأعظمهم يأساً ورضاءً فى آن واحد ؛ إنه لا يمل من دفع الصخرة إلى قمة الجبل ، وإن كان يعلم أنها ستتحدى من نفسها لتلتبرج من المنحدر وتسقط في الوادى ، كما يعلم أن عليه أن يدفعها من جديد إلى القمة ، مرة بعد مرة ، بغير انقطاع وبغير أمل .

إن نماذج الحال تضرب لنا مثلاً على « أخلاق الحال » . فالممثل الهزل الذى يلبس حيوانات مختلفة وتتجسد فيه إمكانيات شتى لمن الوجود يعطينا المثل على أسبقيّة الكتم على الكيف .

أما هذا الكيف فهو الإحساس بكل شامل يتبع عن جموع العناصر الكمية . إنه يبتعد عن الكتم وينبع منه ^(١) ، بل إن الكتم هو الذى يصنع الكيف .

إن إنسان الحال الذى يصل إلى أحكامه وسلوكه عن أخلاق الكتم يرفض فى عناود ولاصرار أن يسلم بأن للعالم معنى ، كما يذكر عليه أن تكون له خاتمة أخيرة : إن أهم ما يميز إنسان الحال هو عدم إيمانه بالمعنى العميق للأشياء ^(٢) . إن كمية

(١) أسطورة سيزيف . ص ٨٤ والملاحظة ١٤ في نفس الكتاب — راجع كذلك المترد ص ٣٠٨ - ٣٢٩ .

(٢) أسطورة سيزيف . ص ١٠١ .

التجارب المباشرة وقيمتها لا تتوقف على الظروف والملابسات التي تراافقها ، بل على درجة الوعي والوجودان الذي يكون لنا بها ، فلا فرق بين موظف البريد وبين الغازى ، إذا كان كل منهما لديه نفس الوعي والوجودان^(١) . فالقيمة كل القيمة للوعي وما من شيء لا تكون له قيمة إلا من خلال الوعي . كما قلنا من قبل .

هذه الأخلاق الكمية تمثل كذلك في صورة أخرى من صور الحياة التي يعيشها إنسان الحال ، وتعني به دون جوان : « إن أخلاق الكم هي التي تتم دون جوان بالفاعلية ، على عكس القديس الذي يميل إلى أخلاق الكيف^(٢) ». أخلاق الكم عند دون جوان ، أعني الحب الذي لا يشبع ولا ينبع أن يشبع . إنه مرتبط بالسعادة أو ثق رباط . وكلامها يمثل مركز الدائرة من تفكير كاهي . « الحب وحده هو الذي يملك أن يهبنا نقوستنا^(٣) » ، « ما خلا الحب لا يوجد شيء^(٤) . ليس في العالم شيء يستحق من أجله أن نصرف عن نحب^(٥) .

ولكن ما نوع هذا الحب وما طبيعته ؟

ليس هو الحب « الأنطولوجي » الذي يمنحك الأمان والطمأنينة في الوجود . إن مثل هذا الحب لن يزيد على أن يكون حلمًا ، لا واقعًا متحققًا . حتى لو فرضت على الإطلاق أنه يمكن التتحقق ، لما كان إلا تمزقًا^(٦) : « ما هو الحب ؟ إنه ما يمزقني^(٧) ». « حب إنسان معناه الرضا بأن نهرم معه^(٨) ». وهذا الحب الأنطولوجي إلى جانب ذلك مستحبيل ، إذ أن التضاحية بالنفس التي يتطلبه معناها الانتحار . وهذا الحب الأبدى ينطوي على التناقض دائمًا . مثل هذا الحب يجد نهايته في التناقض الآخر ، في الموت^(٩) .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٩٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) الظاهر والوجه ، ص ٦٠ .

(٤) المصمار ، ص ٢٧٠ .

(٥) الوباء ، ص ٢٢٨ .

(٦) سو تناهم ، الفصل الأول ، المشهد الرابع .

(٧) سو تناهم ، الفصل الثالث ، المشهد الثالث ، ص ٩ .

(٨) كالبجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الثاني عشر ، ص ٢٠٨ .

(٩) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

ولو أن هذا الحب الذي يصلنا بالروح الأبدي ويعدّنا بالآلام فلن يكتفى في كنهه
كانت فيه الكفاية ، لتغير إذن كل شيء^(١) ، ولأنه يصبح لكل شيء مكانه في
نظام ميتافيزيقي متوازن ، ولأنه يمكن له أن يدخل الأبدي في الزمن ، والوحدة في
التعدد ، والعلية في ما تعيشه به ربيع المصادفة . ولا يستطيع أن يشغل الفراغ الذي
تخلقه الوحدة وأن يكون هو الخصب والاملاع . ولكن هذا الحب الأبدي يتخطى
حدود المحسوس والملموس ، ويتجاوز مجال الوصف الظاهري ، ويعلو على معطيات
التجربة التي تخضع لمشيئة المصادفة ، وتغزل ثوبها من إمكانيات اللحظات الفانية
المتابعة ، أعني من نسيج الزمانية (هذا الشيء الوحيد الذي يستطيع إنسان الحال
أن يؤكد ملكيته له) : « إن ملكتي كلها في هذه الساعة من هذا العالم »^(٢) .

هذه التجربة قد علمت دون جوان أن الحب ليس إلا عنق اثنين في لحظة
يعرفان أنها فانية . وبع ذلك فلا بد لهذا الحب من أن يحياه وجداً يقظ ، ووعي
باهر حنيد . ميزة هذا الحب الراعي في أنه لا يبعث الملل في نفس إنسان^(٣) ،
ففي الروتين يصبح الحب عقيماً^(٤) .

حقاً إن دون جوان بطل من أبطال الإغراء ومعانمر مثل كثير غيره من المغامرين .
غير أنه (وهذا ما يميّزه عن غيره ويجعل منه بطلاً من أبطال الحال) يعي قدره
 تمام الوعي ، ومن خلال هذا الوعي « يعلم ، ولا يعلّل نفسه بالأمل^(٥) » يعلم
 أنه ما من قيمة عميقة ولا معنى باطن يمكن في الأشياء ، وأن اللحظة هي الحقيقة
الوحيدة التي يملكها^(٦) . من أجل ذلك لا يريد أن يفصل نفسه عن الزمن ، ولا أن
يغوص عينيه لحظة واحدة عن زمانية الموجود . وهذا هو السبب الذي يجعل الأخلاق
التي يتمسك بها هي أخلاق الكتم . « أى شيء هو الحب الكبير المعطاء ؟ إنه ذلك

(١) كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الثالث عشر ، ص ٢١٠ .

(٢) الظاهر والوجه ، ص ٢٣ .

(٣) المصمار ، ص ١٨٠ .

(٤) الوباد ، ص ٢٠٣ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٠ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

الحب الذي يعلم عن نفسه أنه فان ، وأنه في نفس الوقت متفرد ، هو الحب الذي يكون مزيجاً من الشهوة ، والحنان ، والذكاء ، والذى يستحيل في نهاية الأمر إلى نوع من الوعي ، ينبع من اللحم والحسد^(١) ، ويربطني بكلائن ما^(٢) .

ولكن إذا كان هنا الحب يربطني بكلائن ما ، فإنه لا يجعلنى ولدأه شيئاً واحداً ، ومن ثم كأن هم إنسان الحال أن يعدد ما لا يستطيع أن يوجده^(٣) . إن دون جوان يعلم أن العناق زائل ، وأن متعة الحب عقيمة لا جذوبياً لها ، وهو لذلك يستطيع أن يهرب نفسه بكليته للحظة الممتلة الحصبية . إنه ملك على مملكة فانية ، والزوال (هذه الصبرورة الدائمة التي لا ينقطع تيارها المتدق) عرشه وسلطانه . إن فارس الحب الذي لا يهدأ لا يفتش عن الوحدة ولا يسعى وراء الأمل . إنه يحيا على أرض الممكن ، متحرراً من كل قلق أو خوف .

تحدثنا حتى الآن عن الحب على المستوى الفردي . فهل يكون الحب في ظل التواصيل والتضامن مع الآخرين هو نفس الحب ، وهل يكون تصوره هو نفس التصور ؟ ذلك ما سيبجيتنا عليه الفصل الرابع . أما الآن فإننا نريد أن نشغل أنفسنا قليلاً بسيزيف ، سيد أبطال الحال ورمز الحياة التي يحبونها .

«إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً» . هذه هي العبارة الغريبة التي تواجهنا في نهاية الفصل الأخير من أسطورة سيزيف . فهل سيزيف إنسان سعيد حقاً؟ وهل يمكننا أن نتصور أن وراء الملامع العابسة ، والجلبة الجامدة ، والعرق المتصبب ، والجهد العقيم الذي لا ينقطع ولا يعرف له أولاً من آخر ، قلباً يستطيع أن يعرف السعادة ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه . وإن تكون الإجابة على مثل هذا السؤال لا شفهي ولا تقنع ، بل لعلها قد تثير أسئلة أخرى أشد حيرة وعناه .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢ .

هل سيزيف سعيد؟

في اللحظة التي يحمل فيها الإنسان الحال على كتفيه ، ويثبت عينيه في عينيه ، ويأخذ على نفسه أن يضمن له الحياة ، بلا أمل يتغزى به (وإنعدام الأمل لا يدل على اليأس) ، وبلا رجاء في الأبدية أو في المتعال (الترانسندس) . من أي نوع كان ، في هذه اللحظة يصبح من الحالية^(١) بغير شك ألا يتطلع الإنسان إلى السعادة^(٢) إن السعادة والحال أبناء أرض واحدة^(٣) . وعندما يحيل الموت حياتنا إلى صخرة سيزيف ، يدفع بها مرة بعد مرة إلى قمة الجبل ، لتعود فتتحدر إلى أسفل الوادي ، ويعود بدوره فيدفعها من جديد إلى قمة الجبل — فليس لهذا أن يمنعنا أو يمنع سيزيف من أن تكون سعداء : « إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً »^(٤) .

ومع ذلك فهذه العبارة الأخيرة تفاجئنا بغرابيتها ومرارتها . هل يملك سيزيف حقاً أن يكون سعيداً ، وهو الذي يتحدى قدره الظالم وجهاً لوجه ؟ لو أنه كان يجهل هذا القدر — مثل أوديب — لكان في جهله به ، وإحساسه بأنه مظلوم ما يحمل إلى نفسه بعض العزة . ولكنه « يعرف » قدره منذ البداية . كما « يعرف » إلا أمل له في الخلاص . إن سيزيف ، عنوان الكبرياء الصامتة التي تنفذ عقاب الآلة وتحترقها في الوقت نفسه — لا يمكن أن يبحث عن السعادة . فالإنسان الذي يقف أمام نفسه وجهاً لوجه ، أراهنا على أنه لا يستطيع أن يكون سعيداً .

ومع ذلك فإن كلامي يقول لنا إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً ، لسبب واحد لا سبب سواه ، وهو أنه يعلم و « يعي » . إن كلامي يقول بنفسه في كتابه الأول « لست أريد الآن أن أكون سعيداً . إن كل ما أريده هو أن أكون

(١) Absurdité

(٢) أندريه روسو ؛ أليير كاف ، وفلسفة السعادة ، في كتابه : أدب القرن العشرين ، المجلد الثالث ، باريس ، البان ميشيل ، ١٩٤٩ ، من ٨٠ إلى هذه الكلمة بشيء من التفصيل فيها بعد .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ من ١٦٧

(٤) أسطورة سيزيف ، من ١٦٨

(٥) الظهور والوليد ، من ٨٨

واعياً^(١) . فهل يمكن للوعي بالشقاء أن تولد عنه السعادة؟ وهل يسعد الإنسان أن يعرف أنه شقى؟ لا يستطيع أحد من وجهة نظر نفسية تجريبية أن ينكر أن سيزيف على درجة معينة من التعاسة والشقاء. إن الناس يختلفون باختلاف مفهومهم عن السعادة . ولو أمكننا أن نتفق على أن السعادة تتضمن في مفهومها العام نوعاً من الراحة، فلا بد من القول بأن سيزيف هو أشدّ المتعين على وجه الإطلاق . إنه لا يعرف الراحة ولا الاطمئنان . وحتى فكرة التمرد على الآلهة الذين حكموا عليه بعذاب لا ينتهي لا تخطر على باله لحظة واحدة . وإذا سلمنا بأنه يتمتع بتصبيب من السعادة ، فلا بد لنا من أن نسلم على سبيل المقارنة بأن استمرار اليأس والعذاب يمكن أن يتولد عنه نوع من السعادة ، وأن هذه السعادة يمكن أن تتبع من انقطاع الأمل^(٢) . ولا بد لنا أيضاً أن نسلم بأن الفن . وهو الذي يكفل استمرار اليأس والعذاب عن طريق التمرد ، هو نوع السعادة الحقيقة : « هناك حملان فحسب يمكن أن يقوم لهما وجود ؛ عالم القديس وعالم التمرد ». ولكن سيزيف ليس قديساً . ومن المؤكد أنه ليس متمرداً . إنه يتلفت حوله فلا يجد غير « مكان بغير نهاية »^(٣) كما يجد أن كل شيء حسن^(٤) . ولا كان التمرد يجد في تمرده بعض السعادة؛ مهما تكون النتيجة التي ينتهي إليها هذا التمرد، فإن سيزيف أبعد ما يكون عن تبع السعادة . « هناك أيضاً عزة ميتافيزيقية ، تكمن في احتلال حالية العالم »^(٥) . ومقاييس هذه العزة أو هذا الشرف الميتافيزيقي هو الإبقاء على الحال أو الحرص على أن يظل حبيباً، على حد تعبير كاتي^(٦) . وسيزيف هو الرمز الحقيقة على هذا العزة أو هذا

(١) الظفر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٢) أغراض ، ص ٨٤ ، ٨٩ .

(٣) ملاحظات عن التمرد في « الرجود » (مجموعة الميتافيزيقا بإشراف جان جريفيه) باريس ، جاليمار ١٩٤٥ ، ص ١٥ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٥ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٧ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٩ ، هكذا ورد النص في الطبعة الأولى من أسطورة سيزيف لعام ١٩٤٢ ، أما في الطبعة الحالية فقد تغيرت المبارة على هذا النحو : « هناك أيضاً سعادة ميتافيزيقية » عا لا يتفق مع سياق الكلام .

(٧) أسطورة سيزيف ، ص ٧٦ - ٧٧ .

الشرف الميتافيزيقي . إنه ، وهو الذي يحيط في كل مرة من الجبل إلى الوادي ليقبض على الصخرة ويدفعها من جديد إلى قمته ، ثموج أصيل للمحال ، لعود على بدنه لا نهاية له ولا جلوى من ورائه ، بلهد دائم حقير ، وتكرار ممدوح رتيب . إنه في اللحظة التي ينحدر فيها من على الجبل ليدفع الصخرة بصلبه وذراعيه يظل على وجهه بضرورة اللحظة التي تليها ، أعني بالتكرار المتصل العقيم ، في هذا الوعي تكمن قوته (سيزيف أقوى من قدره) ، كما تكمن أمانته . وإذا كان لنا أن نتحدث عن سعادته ، فهي في هذا الوعي المعطوف على شفائه^(١) . وليس سيزيف وحده في هذا الوعي ، فنحن نستطيع أن نضع الطبيب ريو ، بطل رواية الوباء التي مستحدث عنها فيما بعد ، إلى جانبه . إنه بطل الحال المهزم دائمًا ، الذي يحارب حدوًا لا ينضم أبدًا ، حرباً يعلم أنه لن يتصرّف بها ، كما يعلم أن الأمانة تقتضي منه ألا ينفعن يديه منها . إنه الإنسان الذي « يعي » . هو مجرد من الأمل ، وب مجرد كذلك من اليأس والقنوط .

إن في استطاعتنا أن نتصور سيزيف إنساناً أميناً وشريفاً .
ولكننا لا نستطيع أن نتصوره إنساناً سعيداً . . .

أسباب الخروج من الحال :

(أ) الانتحار بالجسدة . (ب) الانتحار الفلسفيَّ (ج) الحرية .

(أ) الانتحار بالجسدة :

لا تكاد تبدأ السطور الأولى من كتاب « أسطورة سيزيف » حتى يوجه كامي نقده العنيف إلى الفلسفة ، وذلك باسم الوجود نفسه . إنه يبدأ بسؤال أولى كثيراً ما نوجهه إلى أنفسنا في لحظات نادرة من حياتنا : هل تستحق الحياة أن نحياها ؟ إن كامي لا يهمه أن يسأل كما سأله الفلاسفة منذ القدم ما نحن ولا من أين جئنا : ولا تعنيه مشكلة الماهية ولا مشكلة المصير . بل مشكلة الوجود والمعنى . « يسأل الإنسان نفسه في الحقيقة لم يعيش » ، أى لماذا لا ينتزع حياته بيديه . « إن هناك مشكلة جديدة وحيدة هي مشكلة الانتحار^(٢) .

(١) الظاهر والوجه ، ص ٦١ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

ونسأل أنفسنا : لماذا كانت هذه المشكلة هي أخطر المشكلات جمعاً وأكثرها جدية؟ ويجيبنا كاي : نلحوظ الأفعال التي تلزم الإنسان بها ، والسلوك الذي يترتب عليها . إن كل ما عدناه من مشكلات ، مثل البحث عن صواب الدليل الأنطولوجي على وجود الله أو خطأه ، والسؤال عما إذا كانت الأرض تدور حول الشمس أو الشمس حول الأرض ، وعما إذا كان عدد المقولات خمسة أو ستة ، كل هذه مشكلات باطلة لا تستحق السؤال عنها ، ولا تعنينا الإجابة عليها في قليل ولا كثير : « لست أعرف أحداً مات في سبيل الدليل الأنطولوجي »^(١) . لأنها جميعاً لا تصل بالسؤال الرئيسي : هل تستحق الحياة أو لا تستحق أن نحياها؟ إن كاي يرفض أن يضع أسلحة ميتافيزيقية خالصة . فهي في رأيه أسلحة لاحل لها ولا سبيل للإجابة عليها ، كما أنها لا تتعذر اللعب بالألفاظ . على الأقل من حيث أنها لا تهدى وجود سائلها . ومن ثم كان احتقاره لجماعة من الفلاسفة والشعراء الذين يعتقدون الانتحار أو يمجدون القتل ، ولكنهم أجبين أو أرفع من أن يحولوا أفكارهم إلى أفعال .

السؤال عن معنى الحياة سؤال مأساوي وجاد في الوقت نفسه . ولو أننا وفتنا عند جانب المأساة فيه ، لكننا في ذلك مثل شوينهور الذي كان يعتقد الانتحار وهو يجلس إلى مائدته الحافلة بأشهى ألوان الطعام والشراب . ولو اقتصرنا على جانب الجد منه لكننا في ذلك مثل كيركجارد وشستوف وكافكا من يشغلون أنفسهم بالأمل ، والأمل قد حرمه على نفسه إنسان الحال . إذن فلا بد لنا من أن نحافظ بالجانبين معاً ، ولكن كيف السبيل إلى ذلك ؟

(ب) الانتحار الفلسفى :

في استطاعتنا أن نحافظ بهما معاً ، بغير أن نتخلى عن الأمل في حقيقة متعلقة أو كائن آخر ، وهذا في رأى كاي هو موقف الفلسفة الوجوديين . ولكن هنا معناه الإقدام على الانتحار^(٢) (وإن كان الانتحار في هذه المرة انتحاراً فلسفياً) .

(١) أسطورة ميزيف ، ص ١٥ .

(٢) هناك شكل ثالث من أشكال الانتحار إلى جانب الانتحار الجسدي والانتحار الفلسفى .

فإذا سأله سائل عن السبب أجاب بأن مؤلأه الفلسفية يقفزون «القفزة» إلى تفني الفكر نفسه . حقاً إن تفكيرهم تفكير محالٍ ، لكن الأمل الذي يبحثون فيه عن ملجمّهم الأخير يلغى هذه الحالية أو يرفعها كما يقول المناطقة .

الحق أن كائى لا يتعرض لهؤلاء الفلسفه والكتاب إلا لأنهم يهاجرون العقل ، ولا يوازن على أنكارهم إلا بغير ما تفتحه من آفاق الفكر الحال وما تعامله من قضاياه المعدبة . فهذه العقول كلها ، من ياسبرز إلى هيلدجر ، ومن كيركجارد إلى شيسليوف ، ومن فلاسفه الظاهرية وفي مقدمتهم هُسْرُل إلى ماكس شيلر وتلاميذهما يؤلف بينها شرق مشترك ، على الرغم من أنها تناقض بعضها البعض في المناهج والأهداف . إنها جميعاً تسعى بكل جهدها لسد «الطريق الملوكى» للعقل ، والغور من جديد على الدرب الأصيل الذى يمكن أن يؤدي إلى الحقيقة . وكيركجارد فى مقدمة فلاسفه الوجود الذين يخصهم كائى بالحب والتقدير . إنه فى رأيه أشدّ م إثارة وعقاً . فهو لم يكتفى باكتشاف الحال بل عاشه وعاناه ، ولم يرد أن يلطف من طعنته الدامية فى وجوده . بل إنه على حد قوله يوقظ الحال من سباته ويتلذذ به . قطعة فقط مقطعة تلذذ من يصلب نفسه باختياره . . . كان كيركجارد أول من أحسن بالفزع أمام محالٍ الوجود وأول من عاشها وعبر عنها . إنه يقول فى مذكراته اليومية لعام ١٨٣٩ إن الوجود كلّه يفرغنى بالقلق ويمليق ، من أضال ذبابة إلى أسرار العجست . ولكنك يستخدم كلمة الحال بمعنى ديني يختلف كل الاختلاف عن معناها عند كائى ، وإن اشتراك معه فى ما ينطوى عليه من قلق وارتعاش ، و Yasas و سخط ، و رهبة و عذاب . فالحال عند كيركجارد يدلّ على تلك العلاقة العجيبة التي تربط بين

— إنه ذلك الذى نجده عند كاليجولا فى المسرحية المعروفة بهذا الاسم . فالمسرحية كلها ليست إلا مرداً لقصة انتحار حلستى حال . إن كاليجولا سيدج حته فى الرصب والقتل : خلال «ليل ثقيل ثقل الأم الإنسان» . لن ترى المرأة حتى النهاية غير وجه إنسان ، وهو الذى أراد أن يرى نفسه فوق الإنسان وأقصى من القدر . إنه لم يدرك المستحيل ولم يصل إلى القمر . لم يستطع كاليجولا أن يكون إلها . ولكن الآخرين من حوله قد أصبحوا بشراً . لقد أعمل كاليجولا قاتلته الشلة إلى آخرتة فى النهاية ، حين دفعهم إلى الشجاعة وإلى المفرد عليه (أعني إلى الوحي بوجههم الإنساني ، والوحيدان بطبيعتهم الإنسانية nature humaine) التي ستحدث عنها فيما بعد) . لذلك كان من سنته أن يصرخ صرخته الأخيرة إلى يختلط فيها الأم والتحدى والانتصار وهو يقول : « ما زلت حيا ! » كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الرابع عشر .

الأبدى وبين التاريخي ، بين الإلهى والزمانى : « ما من معرفة يمكنها أن تتخذه من هذا الحال موضوعاً لها . هذا الحال ، الذى يقول (في قصة يسوع المسيح إن) : الأبدى هو في الوقت نفسه التاريخي »^(١) . فالحال عند كيركجارد هو في أن الحقيقة الأبدية الخالدة قد نشأت في الزمان . أن الله قد ولد وشبّ ونشأ تماماً كما ينشأ الواحد من بني الإنسان ، وأنه لا يمكن التفرقة بينه وبين واحد من البشر^(٢) .

والحال عند كيركجارد مرتبط أوتى ارتباط بالمفارقة Paradoxon (أو ما وراء القلن) كا يدلّ معنى الكلمة اليونانية) : التي تعلو عنده على كل مذهب : كما يقول في مذكراته عن عام ١٨٣٩ . ولكن إذا كانت المفارقة تجعل كائى يصطدم دائمًا بالحال لدى كل محاولة يبتليها لفهم العالم وتفسيره ، ويحكم بالفشل على كل مذهب فلسو^(٣) أو ديني يزعم أنه توصل إلى الحقيقة البينة الواضحة . فالمفارقة (وهي دائمًا وجود الأبدى في ما هو زماني) عند كيركجارد هي الخسر الذي يعبر عليه الفكر الإنسانى ليصل إلى الله . إن أعظم مفارقة يقع فيها الفكر هي أنه يريد أن يكتشف شيئاً لا يستطيع هو نفسه أن يفكر فيه^(٤) . ويقلل العقل ببحث عن هذا المجهول ، ويظلّ يسعى للوصول إليه ، تدفعه عاطفة ملتهبة تسمى بالمفارقة والتناقض . ولكن أبهول لا يكشف عن وجهه ، والعقل لا يكفي عن سعيه . وهكذا يصبح الحال أو تصبيع المفارقة دافعًا له على القلق والرعشة اللذين تبهمَا فيه المفارقة المطلقة أو الحال المطلق ، وهو الله . ويصبح الحال تعابراً عن اللقاء بين الإلهى والزمى^(٥) : بين الأبدى والتاريخي^(٦) . في حياة الخلص يسوع المسيح : « ألم يكن شيئاً مغزعاً أن يكون هذا الإنسان ، الذى سار بين غيره من الناس هو الله ؟ ألم يكن شيئاً مغزاً أن يجلسوا معه على مائدة واحدة ؟ »^(٧) .

إن الحال أو المفارقة هي العاطفة الملتهبة التي تغدو الفكر . والتفكير دائم السعي

(١) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، من الطبعة الدانماركية) — النصوص الواردة هنا من الترجمة الألمانية لأسطورة سيزيف والتعليق عليها بقلم ليزوليه ريشتر^(٨) ، دائرة معارف رووفولت ، ص ١١٧ .

(٢) المجلد السابع ، ص ١٩٦ .

(٣) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٣٠ .

(٤) أعمال كيركجارد ، المجلد الثالث ، ص ١٢٩ .

إلى التفوق على نفسه ، إلى الوصول إلى حدود المجهول . وهذا المجهول لا يمكن بحسب تسميته أن يكون هو الإنسان ولا أن يكون شيئاً باطنًا فيه أو في العالم الخيط به — إنه لا يمكن إلا أن يكون هو الله . ولكن من المستحيل البرهنة على وجود الله . فإن كان الله غير موجود فمن المستحيل إثبات ذلك . أما إن كان موجوداً ، فلنتحقق محاولة إثباته^(١) . لاسيما إذن إلى البرهنة على الوجود . ولكنني حين أسقط البرهان ، أجده الوجود أمانى . فالتفكير إذن يصطدم على الدوام بحدود هذا المجهول ، دون أن يصل إليه أو يكفر عن محاولة الوصول إليه . هذا الفشل وهذا السقوط الذي يتردى فيه العقل هو نفسه ما تريده المفارقة . وهذا الفهم العاطفى «للعامى» هو المقيدة والإعنان .

ويع ان كائى يعلن إعجابه باكتشاف كيركجارد للمحال ، إلا أنه يرفض النتيجة التي يرتها هو وشيسستوف على هذا الاكتشاف ، وتعنى بها القفزة التي يقوم بها إلى المسيحية ، ويأخذ عليه أنه جعل الحال معبراً للعالم الآخر ، وقدم العقل قرباناً على مدبح الدين . وانتزع الأمل من بين مخالب الموت . هذه القفزة التي يقفزها كيركجارد من الحال إلى «المراحلة» الدينية هي التي يسمىها كائى بالانتحار الفلسفى ، لأنها ت يريد أن تعلو على الحال الذى يورىده هو أن يصمد فيه ، وتذكر العقل الذى يظل هو وفقاً له .

وهذا هو نفس الموقف الذى يأخذه كائى على كافكا فى مقاله الذى يختتم به أسطورة سيزيف . ذلك لأن الطريق الذى يقطعه البطل عند كافكا هو الطريق الذى يسير من الحب الواائق إلى تأليه الحال . وفي ذلك يقتفي كافكا أثر كيركجارد ، ولا يستطيع مثله أن يحيا بغير أمل .

أما الفيلسوف المتصوف الروسي «الوجودى» ليون شيسستوف — وقد أثر بكتابه الهام كيركجارد والفلسفة الوجودية^(٢) على تفكير كائى — فهو أيضاً يجعل الحال متعيناً إلى الله . وإذا كان الله عند شيسستوف يخف به التناقض ويبعد به الغموض ، فذلك هو الدليل على أنه يتتجاوز كل المقاييس العقلية المحددة . وموقف التسليم بالحال من

(١) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٢٣ .

(٢) كيركجارد والفلسفة الوجودية ، باريس ١٩٣٦ .

جانب شيسليوف وكيركجارد يحمل البرهان على التفكير لحقيقة الحال ، إذ يجعلان منه نقطة يقفان منها إلى الأبدية ، وجسراً يعبران عليه إلى العقيدة ، والأمل ، والعلو (ترانستنس) .

ويستطيع كامي بعد مناقشته لهذين المفكرين الدينيين فيشتد في هجومه على فيلسوف الوجود الحقيقين ، ونعني بهما ياسيرزو هيذرجر . فتأثيره بهما ضئيل ، وموقفه منها هو موقف النقد والرفض . فهو يحتج في هجومه على ياسيرز ، ولا يختص هيذرجر إلا بنظرية جانبية عابرة . فهو عنده «أستاذ الفلسفة» الذي «منذ هسب» الوجود وبناء على مقولات محددة كالقليل والمُّلْمَ و«الوجود» - للموت والوجود - في - العالم . . . (الغ) ، في لغة شاقة معقدة باردة . ومع ذلك فقد وجد الشعور بال الحال في أستاذ الفلسفة هنا من يعبر عنه لأول مرة تعبيراً محدداً في بناء تصوري شامخ . والواضح من جديث كامي أنه توقف عند هيذرجر في مرحلته الأولى (التي تمثلها على الأخص كتاباه، الوجود والزمان ، وكانت مشكلة الميتافيزيقا) ولم يجد عنده الصبر الكاف لتبنيه في مرحلته الأخيرة (التي تمثلها تحليلاته لأشعار من هولتيرلين وتفسيره للفلسفة نيشه واشتغاله بفلسفة اللغة) ، التي اقترب فيها من الشاعر والفنان ، وراح يدخل شيئاً فشيئاً في عالم صوفي متذر بالضباب ويسير على طريقته في ال درب الموصى إلى المتعال أو الوجود *Das Sein* كما يحب أن يسميه . إن الوجود عند هيذرجر هو العلو . والإنسان كما تقول عبارته المشهورة ، هو راعي الوجود الذي يتحفظ حيناً ويتكشف حيناً آخر . وكل محاولات هيذرجر «لتحطيم» تاريخ الميتافيزيقا الغربية التي أرادت على اختلاف مراحلها أن تفسر العالم والإنسان عن طريق ماهية أو مبدأ ثابت (قد يكون هو الواحد أو المتعدد ، وقد يكون هو المثال أو الطاقة ، وربما كان هو الأنا المطلقة أو الروح المطلق أو إرادة القوة . . . (الغ)) تقول إن محاولات هيذرجر هذه تنتهي بقفزة إلى ما يسميه بالوجود .

هناك الليل الكوني الذي ينتظر فيه الإنسان أن يفتح الوجود ويتجلى له من جديد ، أي ينتظر من العالى أن يكشف عن وجهه ويمزق أستار الظلام . والحقيقة أن فلسفة ياسيرز التي تضرب بجلورها في فلسفة نيشه وكيركجارد . وتقوم على أساس نظرية المعرفة عند كانت لابد أن تثير الحيرة في نفس كاتب فنان مثل كامي .

والحال يقابلنا في مواضع كثيرة من كتابات ياسبرز . إنه يحدد موقفه الاعقل حين يقول مثلاً إن الوجود هو ما يوجد في علاقة مع نفسه وعن طريق ذلك مع العلو أو المتعال وليس في استطاعة الإنسان أن يتحدث عن الوجود في عبارات موضوعية محددة ، بل أقصى ما يستطيعه هو التعبير عنه بإشارات ذات دلالات متعددة ، لأنني حققتها إلا في التحقق الوجودي المعين . وجودنا يتميز بال موقف الحدّي أو النهائي *Grenzsituation* الذي يسميه بالفشل ، والمدى يُحْجَرُ الإنسان فيه عجزه الوجودي ، ويصبح فيه المطلق عن نفسه في رموز أو شفرات ، ويتجلّى في صور من « الشامل » تصعد على سلم السموشينا فشيئاً . والشامل *Das Umgreifende* مثله في ذلك مثل الحال ، حاضر في الذات والموضوع على السواء والوجود ينطوي على الرغبة الدائمة في تجاوز ذاته والعلو عليه^(١) . والإنسان وحده هو الذي يجرب التجربة الموت ويحسّ بقصور كل ما هو موجود ، عن طريق إحساسه بتناهيه أو محدوديته الناقصة التي تتبدل عليها السعادة والشقاء . وحيثما يقيت هذه التجربة مفترقة إلى التوضيح الفلسفى ، وظللت الصور الأخرى من « الشامل » محتجبة عن الإنسان . بني وجوده « مجرد وجود » لا أصلاً ومنبعاً . فإذا سألنا عن المتبوع أو الأصل الذي ينشق منه الوجودان . بلأ ياسبرز إلى القفزة لتوضيح مواجهه : « إنه قفزه ، لأن أصلاً آخر غير الوجود هو الذي يبدأ في الظهور »^(٢) . ويجد ياسبرز في فلسفة كانت الترسندنتالية^(٣) تأكيداً لفكرة عن الوجودان على وجه الإطلاق . فقد وجّد أن الإنسان يستطيع ما يتوافق في ظل « الشامل » أن يكون سبيلاً إلى الحقيقة ، ولكنه يرتد إلى العكس من ذلك تماماً بمجرد أن يتزلّق إلى الطموح المطلق . وليس الوجودان ساكناً في ذاته ولا مغلقاً على نفسه ، ولكنه يتجاوز نفسه ويعلو عليها باستمرار .

ولعل هذا العلو *Transzendenz* الذي تدور حوله فلسفة ياسبرز هو ما أثار تقدّم كامي . فياسبرز وحده مثل على الفلسفة العاجزة المهزومة التي لا تستطيع أن

(١) كارل ياسبرز ، عن الحقيقة ، ص ٦٢ .

(٢) كارل ياسبرز ، عن الحقيقة ، ص ٦٨ .

(٣) الفلسفة الترسندنتالية في هذا السياق يعني الفلسفة التي تحدد المبادئ القبلية التي تكون شرطاً لقيام التجربة . (راجع التعليق الذي تناولنا فيه شكلة الملو أو ترانسندتس على صفحة ١٤٤ من هذا الكتاب) .

تحقق العلو في مجال التجربة ، ولا تستطيع أن تواجه النتيجة المختومة لجزيئتها ، بل تلتسم مبدأً تبحث فيه عن الخلاص . إنه في رأيه يتطلب فلسفة « مائعة » لا تملك تحديد نفسها ، لا من الناحية الموضوعية ولا من الناحية الذاتية . ومع ذلك يروج يؤكد أن « الفشل » يكشف وراء كل تفسير أو شرح يمكن عن وجود العلو لا عن العدم . غير أن هذا الوجود العالى الذى يفسّر كل شىء عند ياسپرز لا يصل إليه إلا عن طريق فعل من الثقة العباءة التى تجمع بين العام والخاص فى وحدة غير مفهومة . وجود العالى هو الأصل الحقيقى لكل ما هو شامل . إنه يعلن عن نفسه فى خلال التراث التاريخى باسم الوجود أو الواقع أو الله ولا يبعدنى أن يكون رمزاً أو استعارة فى كل الأحوال . الأشياء كلها يمكن أن تكون شفرات « للعالى » ومرايا تشف عن وجوده ، ولابد للعالى أن يسير فى هذا الطريق إذا أراد أن يدخل إلى العالم ، ولكنه لن يكون حاضراً فيه حضوراً كلياً ، وإن يتسر للإنسان إدراكه موضوعياً . حتى لماذا تم الشعور به ، أمكنه أن يصبح ذلك الذى أستمد منه حياتي وأنتهى إليه بموى^(١) . أى أن العالى الذى ينشق فى وجود الفرد الواحد يصبح هو الله الواحد الشخصانى .

وهكذا يصبح الحال . فـ رأى كاي ، هو الله (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) كما يصبح العجز عن الفهم هو الوجود الذى يجلو بنوره كل شىء . وإذا كان ياسپرز فى كتابه « العقيدة الفلسفية » يطالب العقل بأن يحتفظ باستقلاله وحريته أمام العقيدة المترلة ، فهو يتجاوز الموقف الحدى الذى يقف العقل عاجزاً عنده كما يخرج بفكرة عن العالى (الترانسندت) على حدود هذا العقل نفسه : « في هذا العالم المخرب ، الذى تبيّنت فيه استحالة كل معرفة . والذى يبدو أن العدم قد أصبح هو الحقيقة الوحيدة فيه . وأن اليأس قد صار هو الموقف الوحيد الممكن ، نجده (أى ياسپرز) يحاول أن يعبر على خطط أزيادته ، الذى يوصل إلى الأسرار الإلهية^(٢) . »

ولكن ما من شىء يجعل هذا الموقف منطقياً عند كاي . فلا عجب إذن أن

(١) عن الحقيقة ؛ من ١١٢ .

(٢) أسلوبية سبزيف ؛ من ٤١ .

يصفه بأنه قفزة ، شأنها في ذلك شأن الفجوات الأخرى التي تحاول أن تقلل من الحال بدلاً من أن تواجهه وتتحدها .

أما هِسْرُل فيتناوله كأى بالتقدير فى شيء من التفصيل ، لا لأثره البالغ على هيندجر وماكس شيلر وتلامذتها وعلى الوجودية الفرنسية على وجه الإجمال فحسب ، بل لأن كأى نفسه قد تأثر به تأثيراً شديداً ، لا يقلل منه أنه وقف موقف الرفض من فلسفة الظاهرة . الواقع أن فلسفة هِسْرُل على خلاف الفلسفات الأخرى جميعاً كان يتضرر منها أن تصبيع فلسفة في ظاهرية (فيديومينولوجية) الحال ، ولعل هذا هو سرّ وقوف كأى عندها . فهو يصف منهج هِسْرُل^(١) في تحليل الظاهرات الحالية بأنه «عملية محاالة». وربما لفت انتباذه بوجه خاص أن هِسْرُل قد تغلب على مشكلة الذات والموضوع ، التي ظلت الفلسفة إلى عهده تحملها على كتفها كما يحمل المذنب صليبيه ، ولذلك فقد أيد كأى – كما أيد الفلسفة الفرنسيون من سارتر إلى مارلوبونق ، متأثرين في ذلك بالتراث الديكارتى الذى لا يستطيع أن يخرج عنه متلمس فرنسي – استبعاد هِسْرُل للانشقاق الأبدى بين الذات والموضوع . كما اعترف بالبداية التي بدأ منها هِسْرُل ، حيث يقول إنه ليست هناك حقيقة واحدة . بل جملة حقائق . وأن لكل شيء حقيقة التى يتوجه إليها الوعى كما لو كان جهاز إسقاط ضوئي : وكل الأشياء تتوازى في اتجاه الوعى إليها اتجاهه القصوى إلى الموضوعات . وهذه « العملية الحالة » كما يسميه كأى ذات جانين منهجيين ، أحدهما سيكولوجي والآخر ميتافيزيقي . ولو أن فكرة القصد^(٢) (وهي من الأفكار الرئيسية في فلسفة هِسْرُل) . من حيث إنها تجعل من طبيعة الوعى أن يقصد إلى موضوع . بحيث يكون الوعى على الدوام وعياً بموضوع) احتفظت بجانبها السيكولوجي وحده : لاحتفظت فلسفة هِسْرُل بطابع فلسفة الحال ، ولاكتفت بوصف عالم من الموضوعات المفردة المفككة التي لا تجمعها رابطة ، ونخلت من المبدأ الواحد الذى تحتاج إليه غيرها من الفلسفات لتفسير العالم . غير أن هِسْرُل لا يقف عند الرد^(٣) الأول للظواهر حين يضع الوجود

الفردى للمظاهر موضع التأمل بكل ما فيها من تجارب وأحكام وقيم علمية أو غير علمية بين أقواس ، بل ينطوي إلى أبعد من ذلك حين يضم عالم الواقع نفسه بين الأقواس ويصعد على سلم التأمل المثالى إلى الماهيات الثابتة للأشياء . إنه بمحاولته الكشف عن ماهية خارجة عن الزمان لكل شيء على حد سواء ، يقترب من المثل الأفلاطونية أو من الكلمات المعروفة في فلسفه العصور البسطى . ويدلا من أن يكشف عن الموجود الواحد الثابت كما عند بارمينيلز أو عن الإله الواحد كما عند كيركجارد ، نجده يضم للأشياء المتعددة ماهيات متعددة تقابلها ، حتى تصورات المخيّلة من هلوسات وأوهام أصبح لها ما يقابلها من ماهيات ميتافيزيقية ومثل أبدية . حقاً أنه قد استبعد الحقيقة العالية (الترانسندنس) في بداية الأمر ، ولكنه حاد فأدخل ما لا حصر له من الحقائق العالية لما لا حصر له من مضمونات الوعي . وهكذا يصبح التسليم بوجود ماهيات أو مثل ميتافيزيقية قفرة جديدة إلى عالم آخر غير هذا العالم ، ويترك الفكر طريق الوضوح ليلى بنفسه في أحضان عزاء على ميتافيزيق . لم يتغير إذن مع هسترل إلا التسلسل في ترتيب المجرد والواقعي .

أصبح العالم الواقعي مجرد انعكاس لأشكال مساوية على صور أرضية ضاع الإحساس بال موقف الإنساني وحلت محله نزعة عقلية متأنة بديكارت تعمم الواقع المعين وتجعل منه ماهية مجردة . ولكن هسترل قد انتهى على الرغم من نزعته العقلية إلى اللامعقولة . وفلسفته تقوم على نفس القلق الذي تقوم عليه فلسفة مفكِر ديني مثل كيركجارد . «إن الشوق هنا أقوى من المعرفة» . وينتهي كلامي في مناقشته لفلسفه الظاهريات إلى نفس التبيّحة التي ينتهي إليها بالنسبة للفلسفه الوجودية :

«من الأمور ذات الدلالة أن الفكر في عصرنا – ويندر أن يكون ذلك قد حدث لفكرة آخر – يسوده الاعتقاد في لا معقولة العالم اعتقاداً تدعمه الفلسفه ، كما أن النتائج التي ينتهي إليها يغلب عليها الترق الشديد . وهكذا يذهب الإنسان من عهد أولوطنين إلى يوم شوقة إلى «الواحد» الأبدى ، ويفقد العقل وجهه الإنساني بمعنىه الدائم إلى العالى أو المتعال (الترانسندنس) . ويرسم كلامي من بمحنة القصیر اللاحث الأنفاس لفلسفه هسترل كما راجع من مناقشته المتعجلة للفلسفات الوجودية بغية أمل مريرة . إنها جميعاً تتجاوز حدود العقل المحدود بطبعه . وتبسيط به في

آفاق ميتافيزيقية خامضة ، وتشترك في ارتکاب الانتحار الفاسد حين تحاول أن تهدر حروفها وقلقها بالقفزة الميتة في بحر اللامعقول ، ت يريد أن تفرق فيه ما تتعانى من صراع وما يعزقها من تناقض .

من الضروري إذن ، لنظرل أوفياء للمحال حربصين في نفسه الوقت حل إنكاره ، أن نبقى داخل جدران الحال ، فانفروج منها معناه أننا نفتر «القفزة الميتة» وأننا نقدم بذلك حل الانتحار الفاسد .

ولكن لنعد إلى سؤالنا الأول والأخير : هل تستحق الحياة أن نحيها ؟ يجيب كافى في أول الأمر إيجابة غير مباشرة . إن الإنسان يدخل تاريخه الحقيقي عندما يسأل عن معنى الحياة وهل تستحق أن نحيها أو لا تستحق ؛ أعني حين يواجه مشكلة الانتحار . وهذا هو السبب الذى من أجله كان الحال وحياً بالموت ورفضاً له في الوقت نفسه ^(١) . ورفض الموت معناه إنكار كل ماهية وجدهو متعال ، للمحافظة على الحال والبقاء بين أسوأه مع الإصرار على رفضه والتزدد عليه .

لابد إذن من رفض الانتحار . لأن الإقدام عليه معناه الرضا بالحال والاعتراف به . فالحياة ، كما قدمنا . معناها أن نترك الحال يحيا . وحياة الحال تكون بقدر رفضنا له وتعمّدنا عليه : «إن الحال يكون له معنى . بقدر ما يعلن الإنسان عدم موافقته عليه » ^(٢) . فالاعتراف بالحال معناه إذن الإقدام على القفزة الوجودية التي قلنا من قبل إن إنسان الحال يرفض الإقدام عليها . وبهذا المعنى أيضاً يكون الحكم بالموت هو الضد المقابل للانتحار ^(٣) . فالحكم عليه بالموت أبعد ما يمكن عن الموافقة على الحال أو الاعتراف به ، وأبعد ما يمكن كذلك عن الثورة أو التزدد عليه بالمعنى الذى سنوضّحه فيما بعد لكلمة الترد .

١ - الانتحار إذن ، سواء أكان جسدياً أم فاسفياً . مخرج فاسد من أزمة الحال ، لأنه باستثناء أحوال نادرة - لا يصدر عن رفض أو تمرد . فالألعاب الأمم أن المتتحرر يترك هذا العالم معزياً نفسه بأنه سيغادر وراءه على قيمة أو معنى لم يجد لها

(١) أسطورة سزييف ، ص ٧٧ .

(٢) أسطورة سزييف ، ص ٥٠ .

(٣) أسطورة سزييف ، ص ٧٨ .

فيه . ومعنى هذا ، إن جاز لنا في هذا المقام أن نستخدم تصوراً من تصورات علم النفس ، أن المتحرر يقدم على الانتحار مدفوعاً بخيبة الأمل . ولكن إنسان الحال إنسان لا يخيب أمله أبداً ، لأنه لا يعرف الأمل أصلاً . وإذا كان علينا أن نبحث عن حافز يدفعه على سلوكه هنا ، فهو لاشك التحدى والعناد ^{١٦} . فهذا الانتحار إذن نفي للمحال ، وفي الخروج عن العالم نفي لهذا العالم الذي لا يملك سواه . وقد تعلمنا أن وفاء الإنسان لقدره ^{١١} ، بل عزته وشرفه الميتافيزيقي ^{١٢} يحثّان عليه أن يؤكد ذاته في مواجهة الحال ، وبجعلان واجبه في احتمال محالية العالم والإصرار على رفضها في آن واحد .

٢ - الانتحار بطبيعته عجز عن الاحتمال ، وتخلى من الموقف : وهروب من جدية السؤال الفلسفي الوigid الذي بين الفلسفه أن تأسه ^{١٣} (هل تستحق الحياة أن نحبها ؟) ، أعني من فعل الفلسف نفسه . ورفض الانتحار معناه أن يصرّ الإنسان على ضرورة السؤال ، وأن يعيش في إشكال وتسائل دائمين هما لب الفلسفه نفسها ، وقام الخرية .

٣ - لا الانتحار الفلسفي إذن (وهو تسمية أخرى للأمل) ولا الانتحار بالحسدى هما الحلّ الصحيح الذي يراعي معطيات تجربة الحال . فعمر الانتحار الفلسفي يختفي موضوع هذه التجربة الرئيسيّ ، وهو الحال ، ومع الانتحار بالحسد يختفي الوعي الذي لا تكون تجربة بدونه ، باختفاء الوجود نفسه . في الانتحار الفلسفي يبقى الوعي موجوداً ، لكن الأمل يسقط فجأة على الأسوار التي اصطلم بها الوعي فيبدو شفافة (وكأنه يرون من عذاب السجن المعم الذي آثرنا بمثি�تنا أن نعيش بين جدرانه) . هنالك يصبح اللامعقول شيئاً يمكن تمثيله أو التجاوز عنه ، وبذلك يختفي اللامعقول نفسه . فإذا سلب الوعي موضوعه تفكك وذاب ، وارتدى إلى الحالة اللاواعية التي تسود حياة كل يوم ، أو التنس الراحة في المتعالي (الترانسندنس) أيّاً كان شكله وطبيعته . وفي كلا الحالين يتخلّى الإنسان عن الحقيقة الوحيدة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٤٨ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

الواضحة البينة التي يملكتها^(١)، ويحيطون أشد العذابات تغريقاً لقلب^(٢) ، ونعني به الحال . إن الانتحار الفلسفي يسوقنا إلى الليل الذي يسوقنا إليه الانتحار بالحسنى^(٣) .

٤—رأينا في الصفحات السابقة كيف أن كلام لا يكاد يعتقد في شيء اهتماده في حقيقة التجربة الحية المعاشرة : « انحطاط النعمة على هذه التلال ، ويد المساء على قلبي المهاجر تعلمني أكثر بكثير » .

هذه الأخلاق التي تفرض على الإنسان أن يحيا فيستنفذ الحياة ، أخلاق الكتم التي تعني بالامتناع والتحقق والوجود الحسى والى تعبّر عنها « نماذج الحال » خبر تعبير هي الآن النتيجة الضرورية المترتبة على الاختيار الذي وقع عليه الإنسان في إيجابته على السؤال الأساسي : هل تستحق الحياة أن نحيها أو لا تستحق ؟ هذه النتيجة تعبر عنها هذه الكلمات : تعاش الحياة خير ما تعاش بمقدار ما تخلو من المعنى^(٤) . هذه « الميتافيزيقا » (إن جاز لنا أن نستخدم هذه الكلمة ، معتمدين على أن إلغاء الميتافيزيقا هو في حد ذاته موقف ميتافيزيقي) التي تؤمن بالحاضر المباشر قد قضت على منطق الانتحار القضاء الأخير .

٥—ما هو إذن المخرج الصحيح من أزمة الحال ؟

ف العبارة الأخيرة الجواب عن هذا السؤال . إننا نستطيع الآن أن نعبر عنه على سبيل المفارقة فنقول : المخرج الصحيح من الحال هو في البقاء في الحال . وبذلك يكون هذا الحل الصحيح هو الذي يراعي عنصري تجربة الحال ويحافظ على طرفيها ، الوعي من ناحية والحال من ناحية أخرى^(٥) .

إن إيجابتنا تكون منطقية حقاً إذا قلنا فيما يتعلق بالانتحار بالحسنى : إذا كانت الحياة مجردة من كل معنى ، فلنرى أننزع حياني بيدي . ولكن هذه الإجابة لا تتفق مع تجربة الحال^(٦) ، لأنها تلغى أحد طرفيها ونعني به الوعي .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١١٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٣٨ .

(٣) روبي دو لوبيه ، ألبير كام ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٣٦ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٦ .

(٦) أمانويل جونيه ، ألبير كامي لو نداء المقهورين ، ص ٤٤ .

أما فيما يتعلق بالانتحار الفلسفى (أو الأمل) فإن من يقلم عليه ينربب من الحال أو اللامعقول ويغفر فوق أسواد الحال ، وكان من واجبه أن يتثبت بالطبيعة بينها . إن الحال . كما قلنا . يدين بنشائه للتمزق والشقاق الديالكتيكي بين الإنسان الذى يسأل العالم غير المقول الذى يصمت فلا يجيب^(١) : بين الوحي وبين اللامعقول . فالخرج الصحيح من أزمة الحال لا بد له إذن من أن يرافق عنصرى هذه العلاقة الديالكتيكية وأن يتمسك بأقصى حد من التوتر . أعنى بالحال نفسه^(٢) .

وإذن فكل مخرج من أزمة الحال؛ سواء أكان هو الانتحار الفلسفى أم الانتحار الجسدى ، أو كان هو العلمية المطلقة (التي سنجدها عند كاليجولا) إنما يلغى الحال نفسه ويحطم كل أساس تقوم عليه الحياة . فالحياة في الحال معناها الحياة في تمرد متصل ، في مواجهة الإنسان المستمرة لظلمته^(٣) .

(ـ) الحرية :

رأينا كيف أن مشكلة الانتحار تضمنا في موقف الاختيار الحاسم الذى يطالعنا بأن تقرر إن كانت الحياة تستحق أن نحياها أو لا تستحق ، أى أنها تضمنا أمام مشكلة الحرية وجهاً لوجه ، حين تضمنا أمام إمكانيات مختلفة علينا أن نختار بينها . من الواجب علىنا قبل أن نناقش مشكلة الحرية أن نبادر بالقول بأن إمكانية الاختيار هذه لا تسبق القرار الحاسم الذى قد تتخذه سبقاً قليلاً ، بل الأولى أنها معطاة مع السؤال نفسه عن الحرية . إذ أن القرار هنا ليس رأياً نظرياً بل موقف عمل يقتضى منا أو نحب أو نكره عنا رداء الحياة .

لتذكر مرة أخرى أن كفى لا يزيد أن يعرف شيئاً عن الأسئلة والمشكلات الميتافيزيقية ، بل يذهب مذهباً تجريبياً - ظاهرياً خالصاً: «ليس لي شأن بمشكلة الحرية الميتافيزيقية . . . إننى أستطيع فحسب أن أجرب حررتني . إن مشكلة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٤٥ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٧٧ .

الحرية في ذاتها مشكلة لا معنى لها^(١)

والحق أن من المستحيل من وجهة نظر كائني أن توتسن الحرية على المستوى الميتافيزيقي ، إذ أن ذلك لابد أن يعود به بالضرورة إلى الله ، وهو ما يعد في رأيه نقيراً للحرية : « نحن نعرف البديل Alternative القدم : إما أنتا لستنا أحرازاً ، والله القدير على كل شيء هو المسؤول عن وجود الشر ، أو أنتا أحراز ومسئوليون والله ليس قديراً على كل شيء^(٢) ». وليس من العسير علينا أن نرى من ذلك كيف أن كائني يجعل من مشكلة الحرية مشكلة أخلاقية ، تُعنى بالفعل والسلوك أكثر من عنایتها بالمالية والمصير .

يرى كائني أن الحرية مطلقة . إنها تبثق في نفس اللحظة التي يبدأ الإنسان بها وجوده ، لا بل هي وجوده نفسه . ذلك أنها لا تقوم على أساس انطولوجي ليست لدينا به أية خبرة أو تجربة (لم يكن كائني في هذه المرحلة قد وصل بعد إلى تجربة التضامن التي مستحدثت عنها فيما بعد والتي سيؤسس فيها وجود « الأنما » على وجود « النحن ») كما أنها لا تقوم على أساس من وجود الله والإيمان بهذا الوجود ، إذ أن ذلك سيؤدي به إلى المفارقة السابقة التي لا سبيل إلى حلتها .

إن الإنسان الذي يعيش في الحال يعرف ، منذ اللحظة التي يعي فيها وجوده ، أنه حتى هذه اللحظة لم يكن حرراً^(٣) (مثل مرسو بطل قصة الغريب التي سيأتي الحديث عنها) ، وأن حرريته كانت حرية فاسدة (مثل كاليجولا ، في المسرحية المعروفة بهذا الاسم) . ولما كان كل شيء يبدأ بالوعي وجوده الحق ، وينتلي من الوعي وحده كل ماله من قيمة^(٤) ، فإن الحرية تبدأ كذلك مع صورة الوعي : « إن العودة إلى الوعي ، والخلاص من النعاس البوئي ، يمثلان الخطوتين الأوليين على طريق الحرية الحالة^(٥) » .

إن إنسان الحال يعلم الآن أن عليه ، لكي ينظم حياته . أن يعطيها معنى .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٨٢ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ ، ٨١ .

وهو يعلم أنه لن يصل إلى ذلك حتى يضع لها حدوداً تتفق عندها . لاغنى إذن عن رفض تلك « الحرية في ذاتها » ، التي لا تستمد وجودها إلا منحقيقة شاملة تتوسّها . والتي تقوم على المضروع لقيمة من القيم^(١) : أى التي لا تعنى إلا إلغاء الحرية كما يفهمها كائِنَ الغاء تاماً . الحرية الميتافيزيقية إذن، إلى جانب حلم فعاليتها ، حرية خبر مفهومه . إذ أن الوجود نهب للموت . والموت هو الواقع الذي لا مفرّ منه ولا جبلة فيه^(٢) . أضعف إلى ذلك أن هذه الحرية حرية لا أخلاقية ، لأنها حرية العبيد^(٣) . فالرأي عند كائِنَ أن الإنسان يفقد حريته ومسئوليته الشخصية حين يخضع للمذهب أو يدين بدين أو يعتقد بأيديولوجية معينة . إنه في هذه الحالة لا يملك نفسه . كما كان العبيد في الأزمنة القديمة لا يملكون أنفسهم^(٤) . وبدلًا من أن يحمل مسئوليته على كفسيه ، يجد نفسه محولاً من نظام سابق مفترض متواضع عليه .

إذا كان للحرية من وجود على الإطلاق فوجودها في المظاهر : Le Paratitre ، إن المظاهر يصنّع الوجود^(٥) . ولا كانت الحقيقة بحسب تعريفه لها قيمة ، فلنها لا تستطيع أن توكل حرفيّ ولا أن تنفيها . وهذا هو السبب الذي يجعل الحرية في نظره نوعاً من أنواع التحدى الذي يرى من واجبه أن يقف أمامه وجهًا لوجه . وأن يثبت ذاته بإنتكارة لها .

(١) سترى فيما بعد كيف يغير كائِن موقفه ، وكيف سيعرف بأن جوهر الحرية في المضروع لقيمة من القيم . وذلك عند معاشرته لشكلة المفرد الذي يدرك حدوده المرسمة له . هذه القيمة التي يشارك فيها أبناء الإنسان جيّعاً . وتنبع بها الطبيعة الإنسانية . هي التي ستُعيّن الفعل حدوده التي لا يبني له أن يستخطاها ، مما استناوله بعد بالتفصيل .

(٢) أسطورة سيرزيف ، ص ٨١ .

(٣) أسطورة سيرزيف ، ص ٨١ .

(٤) أسطورة سيرزيف ، ص ٨٢ .

(٥) أسطورة سيرزيف ، ص ١١٠ .

(٦) أسطورة سيرزيف ، ص ١٥٦ .

حقائق الحسد

- (١) المعرفة الحسية في «أعراس»
 (٢) استطيقاً الخلق بلا صباح .

(١) المعرفة الحسية في «أعراس» :

«بعيداً عن الشمس ، والقبلات ، والمعطر المثيرة يبدو لنا كل شيء بلا معنى»^(١) هذه الشمس التي يمجدها كامي في عمله المبكر الثاني «أعراس» Noce هي بريق وعدم (لندكر أن الحال سيوصف فيما بعد في «أسطورة سيزيف» بأنه نور بغير بريق^(٢)) لكن هذا النور الباهر ليس هو كل شيء . إن الموت حاضر دائماً هناك . إنه يلقي ظله على روحه البحر والنور والسماء . والعرس عرس النور والظلال ، وزواج الحياة والموت .

في جو البحر الأبيض تتفتح هذه المعرفة الحسية التي تتحدث عنها . وعلى شاطئ هذا البحر ، في الجزائر ، يعيش «شعب من البربر» يجد في الحاضر المباشر الحقيقة الوحيدة التي أعطيت للبشر . هذا الشعب الذي يعيش في الحاضر بكل ما فيه من إرادة الحياة شعب لا يعرف الأساطير ولا يتعلّم نفسه بالعزاء . لقد وهب نفسه بكليتها للأرض ، فهو أمام الموت عاجز بغير سلاح . الواقع الوحيد عند هذا الشعب وعند كامي هو الواقع الأرضي^(٣) . والحقيقة لديه هي تلك التي يمكن القبض عليها باليدين^(٤) . هذا الشعب الجزائري هو الذي يتبع لكامي أن يدرك اليقين الأوحد الذي يملكه ، يقين اللحم والحسد^(٥) : «بين هذه السماء وبين الروح التي تزوّد إليها لا يوجد مكان للأساطير أو الأدب أو الأخلاق أو الدين ،

(١) أعراس ، ص ١٥ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٥ .

(٣) أعراس ، ص ٥٩ .

(٤) أعراس ص ٦٠ ، أسطورة سيزيف ص ١٢٢ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ .

بل للأجبار والأجساد والنجوم والحقائق التي يمكن للإنسان أن يقتنى عليها بكلتا يديه^(١) .

إن كلامي يصنى على الجسد أعلم قدر من الأهمية . فابلمسد عنده هو الحقيقة البيئة الحالية ، التصور المباشر المتعين ، والمعطى اليقيني الذي لا سبيل إلى الشك فيه . وكلما تناول مشكلة القيمة وجلنته يفضل القيمة الجسدية التي يقللها وجهه أو يدخل على تلك التي تكمن في فكرة من الأفكار . إن الوجود في محل الأول حياة . والإنسان هو قبل كل شيء التأكيد الحلى لكل ما هو حى^(٢) . والحياة هي المعطى المباشر الذى لا تبرر شيئاً ولا يتبعى أن تفسر بشيء من خارجها . فالحياة التى تؤكد ببساطة ، بغير أن تتضمن قيمة أخرى سوى قيمة الحياة نفسها ، لون وطاقة ، وما من وصبة تسير عليها اللهم إلا أن تتفتح هذه الطاقة ولاترقص شيئاً من الحياة^(٣) .

إن الإنسان ، وهو الكائن المحدود بطبيعته ، لا يبني له أن يطلب الكل الذى لا سبيل له إلى الوصول إليه^(٤) : ليس في مقدوري أن أدرك شيئاً إلا في المحدود الإنسانية . إن ما أمسه وما أحس بمقامته هو وحده الذى أفهمه^(٥) . وعلى الإنسان ككل ذلك أن يقنع « بحقائق اللحم والجسد » ، الذى لا يستطيع أحد أن ينكرها^(٦) . نقول « الحقائق » متعمدين ، لئوكد بذلك أن كلامى لا يؤمن بحقيقة ما من بين حقائق أخرى ، ولا بالحقيقة الواحدة فى ذاتها ، بل بحقائق كثيرة متعددة : « في علم النفس كما في المنطق توجد حقائق ، ولكن الحقيقة لا وجود لها ». « هذه الحقائق لا تستند » صدقها من تقني العقل : بل من الحساسية . وهذه الحساسية هي التى تجعل لكل شيء حقيقته . من نسمة الماء إلى هذه

(١) أمراض ، ص ٦٠ .

(٢) بينما يعرض الأدب بانيلو (في رواية الوباء) على نجاة الأرواح ، تجد الدكتور روينادى قائلاً : « نجاة الأبداد ! » .

(٣) الصيف ، ص ١٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٨٥ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٣ .

(٦) الصيف ، ص ١٨٩ .

(٧) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

اليد التي تلمس سكناً^(١) . وبذلك يتحول الوعي إلى مجموعة من الإحساسات الحالصة التي تكون نفسها بنفسها ، وتتيح لكى أن يقول : « شعرت بفراحة غريبة في قلبي ، هي هذه الفرحة التي تولد من وجودك هادئ »^(٢)

ونسأل أنفسنا ما طبيعة هذا الوجود أو هذا الوعي ، فنعود من جديد إلى اللور المام الذي يلعبه الجسد . فالوعي هنا يعني بالجسد أعني أنه ليس ذلك الوعي الذي يعني نفسه ، أو يجعل من ذاته موضوعاً لذاته . إنه يسقط على الأشياء كالمصابيح السحرية فيجردها من أقنعتها ، وهناك يستطيع أن يلقطها في بساطتها وسلامتها الأولى^(٣) . إنه إحساس خالص ، ومحظى . وإذا كان وجود الإنسان في العالم وجوداً جسدياً محسناً ، كانت حقيقته كذلك حقيقة مقتضياً عليها بالموت والفناء : « فيم تنفع حقيقة لم يكتب لها أن تموت؟^(٤) » وكانت السعادة التي ينشدها فيلسوف مثل أفلوطين في الاتحاد مع الواحد^(٥) هي التي ينبغي علينا أن نلتمسها في الاتحاد مع النعم الزائلة والغيرات الصغيرة على هذه الأرض . ذلك أن هذه النعم والغيرات ، وإن يكن مأهلاً إلى الفناء ، فهي الشيء الوحيد الذي يملكه الإنسان الذي لا يخلع نفسه^(٦) . ويكون الإنسان أن يحرر نفسه من جميع الأوهام الميتافيزيقية لكي يصل إلى السعادة الحقيقة .

هل نحن الآن في حاجة إلى السؤال عن المدف عن هذه المعرفة الحسية؟ . إن المدف الوحيد منها هو الإنسان . الإنسان المتعين المحسوس الذي يستحق أن يكون سعيداً ، لا بل من واجبه أن يكون سعيداً . وهو نفس الإنسان الذي يراه

(١) أسطورة سيريف ، ص ٦٣ .

(٢) أمراس ، ص ٢٤ .

(٣) أمراس ، ص ٨١ .

(٤) أمراس ، ص ٨٠ .

(٥) أمراس ، ص ٩٠ .

(٦) ليس من المثير أن نتبين من هنا كله كيف أن كلام في وصفه للظواهر الحالصة لا ينادر الحال القينو ميلوبي (الظواهرى) . ومع ذلك فن استطاعتنا أن نسمى منهجه بالظاهرية التجريبية تعبيراً لها عن منهج هرقل القينو ميلوبي الذى يتم بوصف الظواهر الحالصة ليصل منها إلى الماهيات أو الحقائق الأولى في الشعور . وجدير بالذكر أن كلام سيريف في كتابه ، وبخاصة في كتابه « أمراس » هل نفس سيريف هرقل القينو ميلوبي كما يفهمه هو نفسه ويقتضي في كتابه « أسطورة سيريف » من ٦٣ - ٧٧ .

بعينيه وبلتقي به على قارعة الطريق : « هنا عيون وأصوات أولئك الذين يجب على أن أحبهم » .

إن كلامي يرفض كل حقيقة موضوعية ، إما عن يأس من العثور عليها . أو امتناع عن محاولة البحث عنها على وجه الإطلاق . ورفضه هذا نابع من امتناعه عن تجاوز الأرضيّة المحسوس ، وتخطى الواقع المعين : وإصراره على البقاء داخل الحدود الإنسانية . وهذا الرفض من ناحية وهذا الإصرار من ناحية أخرى لا يرجعان إلى صلف أو كبراءة يقلدان ما يرجعان إلى الخوف من الخداع وخيالية الأمل . إن كل ما يريده الآن هو أن يقيم عقلاً الإنسان على يقين عقليّ بأن العالم « لامعقول » .

على هذه المفارقة Paradoxe المعتدبة المتکبرة يؤسس كلامي موقفه في المعرفة . وبخاصة في المرحلة الواقعية بين عامي ١٩٣٥ و ١٩٣٧ : أى في الفترة التي وضع فيها كتابيه المبكرتين « التلور والوجه » و « الأعراس » . ولما كان خلده المعرفة الحسية أثرها على جميع أعماله الثالثة ، فسوف لنشخص لحظاتها الأساسية كما عبر عنها بوجه خاص في « الأعراس » :

- ١ - الحضور ، أو الواقع الحاضر والماهير .
- ٢ - السعادة (التي يمكن أن يؤدي إليها نوع من الاتصال في اليأس والعذاب) .
- ٣ - الحياة هي القيمة الأولى والأ الأخيرة للحياة .
- ٤ - نقاه القلب والبراءة (وهي واصحة في كل أعمال كلامي وبخاصة في أعماله القصصية والمسرحية) .
- ٥ - حجمية الموت .
- ٦ - انقطاع الأمل (مما لا يدلّ بعد على اليأس . فالأمل خطبتنا ترتكب في حق الحياة) .
- ٧ - رفض العالم اللامعقول ، بغير العزوف عنه (وسنستبدل هذه الكلمة بكلمة أخرى فيها بعد ومعنى بها الترد) .

(١) التلور والوجه ، ص ١٢٤ .

(٢) شارل مولار ، أدب القرن العشرين والمسيحية . الجلد الأول ، ص ٣ آند ، باريس الطبعة السابعة ، كاستريمان ، ١٩٥٨ ، ص ٤٤ .

٨ - تأكيد محدودية الإنسان (مرسو ، بطل قصة الغريب التي يسأل الحديث عنها والذي يظل حتى صدور الحكم عليه بالإعدام في مجال الحسية الذي تصفه الأعراس ، هو خير تعبير عن هذه المحدودية الوعائية بنفسها) .

(ب) المعرفة :

يادر كاي في بداية « أسطورة سيزيف » فيعلن أنه سيتناول الإحساس بالحال باعتباره نقطة بداية^(١) ، وشرأً عقلياً أو مرضياً روحياً^(٢) mal de l'esprit ي يريد أن يصفه في حالاته الأولية الخالصة ، أعني بغير الرجوع إلى آية معتقد أو آية ميتافيزيقاً . ولكننا نعلم الآن أن كل رفض للميتافيزيقا هو في حد ذاته موقف ميتافيزيقي . وقد عرف كاي ذلك بنفسه . ألا يقول إن الحال هو الحالة الميتافيزيقية للإنسان الواقعي^(٣) ألا يقول أيضاً إن لكل شعور عالمه وأن هذا العالم إنما يدل على موقف حقلي وميتافيزيقي^(٤) ألا يعبر صراحة في سياق حديثه عن منهجه الذي يعدد كل معرفة حقيقة أمراً مستحيلاً إن التنازع تنطوي على مواقف ميتافيزيقية^(٥) .

ويحرض كاي على ألا يقع في متناقضات المثالية فيعلن أنه لا ينكر الميتافيزيقا ولكنه لا يستطيع أن يتذوق لها طعمًا ، وأن المشكلات الميتافيزيقية لا تهمه في قليل أو كثير . فلو سأله سائل عن السبب لأجاب بأنها تتجاوز حدود تجربتي الحسية المباشرة كما تتجاوز ملكتي الفكرية . على أنها لا تستطيع أن تفهم هذا الرفض المسبق لكل ميتافيزيقا ، (وهو الذي لا يعني إلغاثها أو نفيها لأن المرء لا يرفض ما ليس له وجود) حتى نوضح موقفه من المعرفة على وجه الإجمال . يؤكّد كاي تأكيداً أولياً سابقاً على كل مناقشة أو استنتاج أن من المستحيل على الإنسان أن يصل إلى آية معرفة حقيقة^(٦) : أى إنسان أو أى شيء أستطيع

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٣ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٣ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٦ .

أن أقول عنه «إنني أعرف هذا»^(١) ، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يعرف العالم ككل ، فهل في وسعه أن يعرف أجزاء منه؟ إن كاي مسيجيف بلا ، ذلك أن معرفتي كلها تتوقف عند المعطيات المباشرة التي تزودني بها تجربتي الفردية المحسومة! وليس في استطاعتي أن أدرك شيئاً ما لم يكن واقعاً داخل الحدود الإنسانية^(٢) : «القلب في باطنِيُّ أستطيع أن أحس به ، ومن ذلك أستنتج أنه موجود . والعالمُ أستطيع أن أسمه ، ومن ذلك أيضاً أستنتاج أنه موجود . بذلك تتوقف معرفتي كلها»^(٣) .

ليس هذا فحسب . بل إن الإنسان لا يستطيع حتى أن يعرف ذاته ، وقد يظل حياته في غربة دائمة عن نفسه^(٤) . إن مساعاه إلى الوضوح مسيجيف دائماً ، وشوقه إلى المطلق والوحدة لن يتحقق أبداً . لا العلم ولا الفلسفة يستطيعان أن يعطياه الحقيقة . إنهم عاجزان عن معرفة الموجود بما هو موجود . كلما يقف عند مستوى الظواهر . والنظريات العلمية والمناهج الفلسفية لا تستطيع إلا أن تدرك العلاقات التي تربط هذه الظواهر بعضها ببعض . إن معرفة العالم ومعرفة الفياسوف كلها مرفوض ، فكلاهما عاجز عن تحقيق مساعاه نحو الوحدة ، عقيم لا يملك أن يشيغ شوقه إلى المطلق : «لو عرف الإنسان أن الكون يمكنه أن يحب وأن يتعدّب ، لكان في ذلك السلام لقلبه»^(٥) . وليس في هذه العبارة شيء من الترعة التشبيهية بالإنسان (أنثروبومورفية) ، بل كل ما فيها هو أنها تذكر على العقل كل مقدرة على اكتشاف العلاقات الموضوعية التي تربط بين الأشياء وردها إلى الوحدة التي تفسر كل شيء.

سوق الإنسان إذن إلى الوحدة والمطلق ، ومساعاه نحو الوضوح والترابط باقيان في عالم كل ما فيه لا معقول . هذا الشوق وهذا المعنى مرتبطان بعجز العقل

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٢٢ .

عن رد العالم إلى مبدأ واحد ينتظم جميع الظواهر المتعددة المتغيرة : لو استطاع الفكر أن يكتشف في الانعكاسات المتغيرة للظواهر علاقات أبدية تجمعها وتجمع الفكر تحت مبدأ واحد لأمكنا أن نتحدث عن سعادة ينعم بها العقل^(١) .

إن نشدان الوحدة والمطالبة بالوضوح يوcean العقل في متناقضات لا آخر لها^(٢) وكل زعم يذهب إليه الفكر إنما يبني الفكر نفسه . ولتوسيع ذلك يستند كلامي إلى أرسطوطاليس ، ويورد هذه الدائرة [المفرغة]^(٣) التي تفضي في رأيه كل فزاع : كل شيء صادق أو كل شيء باطل . ولكن ليس من العسير أن نلاحظ أنه إذا كان كل شيء صادقاً ، فإن التأكيد المضاد يكون بالضرورة صادقاً ، وهو تناقض . فإذا أكدنا على العكس بأن كل شيء باطل ، لتختم بالضرورة أن يكون هذا التأكيد نفسه باطلًا . فإن أردنا أن نخرج من هذا المأزق وريحاً نؤكد أن هناك في الوقت نفسه ما هو صادق وما هو باطل لكن علينا بالضرورة أن نقر بوجود عدد لا حصر له من الأحكام الصادقة والأحكام الباطلة ، مما يترب عليه أن تفلت الحقيقة دائمًا من أيدينا . وبعبارة أخرى فإن الحقيقة أما أن تكون مطلقة أو لا تكون ، والحقيقة موجودة أو لا وجود لها على الإطلاق : «إنني أريد كل شيء أو لا شيء»^(٤) .

نستطيع من ناحية أن نرى في وضوح كيف أننا لا نستطيع هنا أن نتحدث عن فكر متواضع يعرف حدوده ، حتى بعد التقائه بالواقع المحسوس وجزمه على أن يضيع لنفسه هذه الحدود . إن الإنسان في حاجة إلى المطلق ، فلا بد له أن يكون هو نفسه مطلقاً ، إنه يطالب بالحقيقة ، فلا بد له إذن أن يحصل على الحقيقة . ولكن الإنسان ليس هو ما يطلب ويشتاق إليه ، فطلبته وشوقه إذن باطلان ، أو هما على الأقل متكبران مفروزان^(٥) .

ومن ناحية أخرى نجد أن كلامي على غير استعداد لأن يذهب إلى أبعد

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٢٢

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٣٦

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٢١ - ٢٢ . (circle vicieux)

(٤) أسطورة سيزيف : ص ١١٨ .

(٥) أندرية نيكلود الفكر الوجودي عند الير كامي ص ٦٨ .

ما يبيّنه له العقل الواضح التميّز . فإذا كان العقل يبين له أن العالم عالم ، فهو مضطّر إلى التسلّم بهذه الحقيقة والتشبّث بها . وكل حقيقة سواها قد تحدثه نفسه بالإلْعَان بها لابد أن تأتي معها بالأمل . وأن تدفعه إلى أن يقفز تلك الفقرة التي حرّمتها على نفسه وراء أسوار الحال . وأن تؤدي به إلى الانتصار الفلسفي الذي تحدّثنا عنه . وهكذا يدخل الفكر بمشيّته سجن الحال ويحبس نفسه وراء جدرانه . وبهذا السجن الاختياري يرتبط رفضه لكل يد تحمل له النجاة أو تُعدّ بالعزاء . وهذا الرفض مبني على الأمانة التي تقتضي من الإنسان أن يحيا الحياة مع علمه بأنّها خالية من كل معنى : « إن الأمانة في الإصرار على وجهة النظر هذه »^(١) . لا شك أن القارئ قد أدرك بنفسه ما تحتوي عليه الأفكار السابقة من متناقضات نجملها في السطور الآتية :

- ١ - الحقيقة الوحيدة التي يكشف لنا العقل الواضح التميّز عنها هي أن العالم عالم ، وحالية العالم هي التي تجعل حياة الإنسان شيئاً جديراً بأن يعيش : كما تضفي عليها العظمة ؛ ولو كان للحياة معنى لما كانت جديرة بأن يحييها الإنسان . الحلقة المفرغة هنا واسحة ؛ فالعالم من ناحية لا معنى له لأنني لا أريد أو لا أرجو أن يكون له معنى ، ومن ناحية أخرى لأن العقل يكشف عن خلوه من كل معنى .
- ٢ - يطالب الإنسان الذي يعيش في الحال بالوحدة ويشتاق إلى التجانس والترابط فإذا لم يجد لها رأيناً يعرف عندها ويعدّ بذلك ما لم يستطع أن يوجدته .^(٢) وهكذا يزيد من تنوع الظاهرات^(٣) . ويفني من عالم المعطيات الحسية . هو إذن يعيش في مجال الظاهرات أو قل إنه لا يريد أن يعيش في مجال سواه . فإذا جاء الآن وأدان العلم والفلسفة وحكم على منهجهما بالفشل في الوصول إلى أية معرفة حقيقة لأنهما يتحرّكان داخل العلاقات التي تقول بين الفواهر دون أن يؤديا إلى مبدأ موحد — أقول إنه إن فعل ذلك فإنما ينافق نفسه بنفسه . غير أن المتصف لكاهي يستطيع أن يفسّر هذه المتناقضات وأن يعفّ عنها .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٧ .

والطريق إلى ذلك هو محاولة فهم مشكلة الحال على أساس وجودي - ديداكتيكي لا على أساس من المنطق الصوري :

لقد رأينا في الصفحات السابقة كيف أن الحال ينشأ عن الشقاق بين العقل الذي يحاول أن يسأل ويفهم ، والعالم الذي يصمت فلا يجيب ولا يبالي ، بين شوق الإنسان إلى الوحدة والوضوح وبين التشتت واللامعقولية والغموض الذي يكتنف العالم . وكان لابد لكاى ، لكي يتبع لامحال أن ينشأ في وضوح وتميز عن هذا الشقاق ، من أن يعلن عجز العقل عن معرفة ما يقع خلف حدود التجربة الحسنية المباشرة ، وأن يصف «أسوار الحال» التي تصطدم بها رغبتنا في الوحدة واشتياقنا إلى الوضوح . وأن يرفض الاعتراف بكل تملهباً فلسفياً أو علمياً . فشوق الإنسان الذي لا يُبروي إلى المطلق . وسعيه الذي لا يهدأ نحو المبدأ الواحد الموحد ، ووعيه بمحظوظته من خلال تجربته الحسنية الفردية ، عنصران يولكان طرف العلاقة الديداكتيكية التي تحدثنا عنها من قبل كما يكونان شرط وجود الحال . ولابد للمحال إذن من أن يقف حائلاً بين الإنسان وبين كل ما هو ميتافيزيقي أو متعال (ترانسنتنلي) على وجه الإطلاق .

ويبدو لنا أن هدف كاى من موقفه في المعرفة أن يؤكّد وجود حدة لا يتبين للإنسان أن يحاول تجاوزه إلى ما وراءه . وهذه المحظوظية مرتبطة بسعادة الإنسان وبوجوده الحسني في العالم . فلكى يجد سعادته ، لابد له من أن يرفض كل معرفة عقلية ، وأن يتخلّ عن كل مطلب ميتافيزيقي لا يوّقه فحسب في المناقضات بل ويحوّل بينه وبين السعادة ، ويعنّ الجسد من أن يهب نفسه لامتحن إلى يقدمها له هذا العالم الذي لا يملك من عالم سواه . ليس العقل الكلّي هو الذي يستطيع أن يوحد ما بين هذا العالم ، بل «الخطوط الناعمة على هذه التلال ويد الماء فوق قلبي المنهاج»^(١) .

(٢) استطاعها الخلق بلا صباح :

عالج كاى نظريته الاستيطيقية (أو البحمالية) في فصلين ضاغفين ، أحدهما

(١) أسطورة ميزيف ، ص ٣٦ .

في كتابه أسطورة سيزيف تحت عنوان «الخلق الحال» والأخرى في كتابه «المتمرد» تحت عنوان «التمرد والفن»، هذا إلى كثير من أحاديثه ومقالاته وخطبه، وبخاصة في الخزتين الأول والثاني من كتابه «حقائق معاصرة» وفي «حديث السعيد» الذي ألقاء في العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٧ في استكموله بمناسبة الإنعام عليه بجائزة نوبل. ولا كنا قد قصرنا أنفسنا في هذا الكتاب على المشكلات الفلسفية وحدها ولم نتناول المسائل الأدبية والفنية إلا بقدر دلالتها على الموقف الفلسفي؛ فإننا لن نستطيع في هذا المقام أن نفصل القول في منزلة الفن من أعمال كاي الأدبية، تاركين ذلك لغيرنا من أصحاب النقد والتحليل الأدبي.

ومع ذلك فلابد من القول بأن أفكار كاي الفلسفية تجد التعبير المباشر عنها والتطبيق الحي للنصب لها في مجال الفن. بل إن في استطاعتنا أن نقول أن استطاعها كاي تفينا في الكشف عن موقفه الفلسفى خيراً من أيام مجال من مجالاته الفكرية الأخرى^(١).

لقد بين لنا التأمل في الحال كيف يتحمّل الإنسان أن يتثبت به . حتى يحافظ على اليقين الأوحد الذي يملكه عن هذا العالم وعن نفسه . ولم يكن الحال في نهاية المطاف سوى يقطة الوعي الباهر ، تلك اليقطة العينية التي ليس بعدها تفاصيل . وكان الرفض المستمر للعالم (هذا الرفض الذي لا يعني ، كما رأينا ، تقى العالم ولا العزوف عنه ، بل كل ما يعنيه هو التحدى) هو الوسيلة الوحيدة التي يحافظ بها الإنسان على كرامته . ثم عرفنا نماذج أربعة للإنسان الذي يعيش في الحال ، ويرى فيه حقيقته الوحيدة التي لا يعرف من حقيقة سواها ، ويحسن بالتالي المرتبة عليها ، وهي الحياة والتمرد والخرفية ، أشدَّ ما يكون الإحساس . أعني أن يحيا كأعمق ما تكون الحياة وأشدَّها خصوصية وامتلاء^(٢) .

هذه النماذج التي يقدمها لنا كاي ليصل المقصود منها أن تكون نماذج للاحتذاء والمحاكاة . إنها مجرد تعبير عن هذا الرأى الذي يقول إن الحياة يمكن أن تعاش بما يطابق مطالب الحال ونتائجها . أعني بالحياة والتمرد والخرفية . ولقد رأينا أن أهم

(١) توماس هانا ، تفكير وفن البير كاي ، شيكاغو ، شركة هنري ريجنر ، ١٩٥٨ ، ص ٢٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٨٧ .

هذه الماذج هو آخرها ، ومعنى به الإنسان المبدع الخلاق^(١) ، الذي يبلغ الإحسان بال الحال لديه ذرotope ، ويجد التعبير عنه في أوضاع صوره .

وإذا كان « الفنان » في شخصية كائني يظهر في جميع أعماله ، وإذا كان نجده يخصص للفن في كتابيه الفلسفيين فصلين من أهم فصوصهما ، وبهيب بنيته (الذى كان الفن بالنسبة إليه هو الوسيلة الوحيدة التي تعمم الإنسان من الموت ضحية للحقيقة ، لا بل إن الفن في رأيه يزيد في قيمته عن الحقيقة نفسها) ^(٢) ، فلا يتبين أن يمنعنا ذلك من القول بأن كائني لم يحاول أن يجد في الفن وسيلة للنجاة ، ولم يصنف نظرية من نظريات الحالات عن طريق الفن .

الفن أنه قد يبدو أن في الخلق الفني مخرجاً من أزمة الحال . ولكن الأمر يبدو كذلك فحسب . فالعمل الفني في رأي كائني هو الحال الحال ، أعني أن الحال يجدد تعبيره المفهومي في عملية الخلق . وعملية الخلق هذه لا تعبر عن الانتصار على الحال ، ولا تؤدي إلى التحرر أو النجاة منه . ذلك أن العمل الفني بطبيعته يلعب دوراً حاسماً في الاحتفاظ بالوعي العائد الباهر في وجه محالية العالم . بل إنه هو خير وسيلة للبقاء على هذا الوعي ^(٣) .

وليس مرجع ذلك إلى أن الفن يحتوى على مضمون أغنى أو أقيم مما تحتويه حياة العاشق أو الغازى أو الممثل . إن الذي يميز الفنان عن بقية نماذج الحال هو أن الفن يحتفظ بطابع الدوام . ومعنى هذا أن العمل الفني يبقى بعد أن ينفي الفنان ، وأن الخلق أطول عمراً من خالقه . ومعناه قبل كل شيء أن الوعي الباهر بالحال الذي يجده الآخرون من الناس يمكن أن ينتقل إليهم للمرة الأولى في حياتهم عن طريق العمل الفني الذي يربون مصيرهم المشترك منعكساً على صفحاته ^(٤) .

(١) أسطورة سيف ، ص ١٢٥ .

(٢) إن الفنانين الحقيقيين لا يعتقدون شيئاً . إنهم يلزمون أنفسهم بالفهم لا بالحكم والإدانة . وإذا كان لهم دور على وجه الإطلاق يقتلون به في هذا العالم ، فلا يمكن أن يكون في مجتمع لا يسوده ، كما يقول كلمة نيشه المطلية ، القافية قبل الفنان المبدع ، سواه أكان عاملاً أو مثقاً . (حدث السعيد ، ص ١٩) .

(٣) ريشاره تيربرجر ؛ أثير كائي ، عمل وفته ، في مجلة « الخامسة » ، يناير ١٩٥٩ ، ص ٢١ - ٣٠ .

(٤) أسطورة سيف ، ص ١٢٦ .

إن المعيار الوحيد لصدق الفكر الحال ، الذي يرتبط بتجربة الحياة ببراءة الزواج^(١) . هو أن يعيش هذا الفكر في الفعل والواقع ، لا أن يكون مجرد كلمات مجده على الورق . إنه في الوقت الذي يصدق فيه من الوحيدة إنما يزيد من التنوع . والتنوع هو الحال الحق للفن^(٢) . إن ملكته هي مملكة الصور والألوان وهي مملكة يعرف الفنان أنها موهوبة للفناء ،

إن العمل الأساسي للفنان في عالم لا تندد ثروته من الظاهرات المتشوّعة هو الوصف والتسجيل . فالإنسان الحال في صورته الحالصة (ولم يقصد به هنا هو الفنان) لا يتم بالتحليلات والتفسيرات بل يصرف كل عناته إلى الوصف والتجربة : «الوصف» . هذا هو آخر ما يطمع إليه الفكر الحال^(٣) .

ملكة فانية ملؤنة مزدحمة بالصور والأصوات والألوان . أول ما يجب على الفنان فيها أن يفتح عينيه ويري ، وأن يتعلم كيف يصف ما يراه : «أن نرى» ! على هذه الأرض أن نرى ! كيف يستطيع الإنسان أن ينسى هذا الدرس^(٤) !

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٥٧ .

(٣) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٣١ .

(٤) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٨ .

الحال نقطة بداية

(١) الحال ، واللامعقول ، واللامعنى .

(٢) الحال يحتوى على النعم واللابن فى وقت واحد .

(٣) ينبغي أن يفهم فهماً وجودياً — ديناً لكتيبكياً .

(٤) الحال لا يزيد على أن يكون نقطة بداية .

(١) الحال واللامعقول واللامعنى :

نقول عادة إن شيئاً ما الحال ، ومعنى بذلك أنه لا معقول . فهل اللامعقول هو الحال ؟ — إن علينا الآن أن نميز بين هذين التصورين .

إن الإنسان الذى يعيش فى أزمة الحال ويفكر من خلاله لا يرى أن العالم معقول rational ولا يرى كذلك أنه غير معقول irrational . إنه بالنسبة إليه لا يتفق مع قوانين العقل ، ولا شيء غير هذا^(١) . وليس معنى هذا أن إنسان الحال يفكر تفكيراً لا عقلياً ولا أنه من يعادون العقل . إنه لا يحترم العقل ، ولكن يسلم بوجود اللامعقول (لأنه لو أنكر العقل لما استطاع أن يدرك اللامعقول !) . فاللامعقول هو أحد طرق العلاقة التى أشرنا إليها والتي ينبثق عنها الحال ، ومعنى بها تلك العلاقة التى تجمع بين اللامعقول من ناحية وبين شوق الإنسان إلى الوضوح والوحدة من ناحية أخرى ، وذلك في وحدة صراع متشابكة . فلأنما الحال إذن لا ينفى وجود العقل ، بل يضفى عليه قيمة نسبية . وإذا كان الحال هو الذى يعين نفسه حدوده ، فإنه لن يستطيع أن يعيّن هذه الحدود الثابتة بدون العقل الواضح المستثير . بل إن الحال ، في تعريف كاي ، هو هذا العقل الذى يرسم لنفسه حدوده^(٢) . ومن ثم رأينا كيف يرفض الإنسان أن يجعل من الحال قاعدة يقفز منها للوصول إلى المتعالى (الترانسندنس) في أية صورة من صوره . فالإقدام على هذه

(١) أسطورة سزييف ٤ ص ٣٧ .

(٢) أسطورة سزييف ٤ ص ٧٠ .

القفزة معناه الإقدام على الانتحار الفلسفى .

ونتحدث كثلك عن الحال ونقصد به اللامعنى . فهل يدلّ التصوران على شيء واحد بالذات ؟ لنجاول أولاً أن تفهم الحال عن طريق اللامعنى .
ماذا أقصد بقول إن هذا الشيء أو ذاك لا معنى له ؟

إنى لن أستطيع أن أفهم ما هو اللامعنى حتى أفهم أولاً ما هو المعنى .
أى أن السلب لا بد أن يقدمه الإيجاب ، والنفيّ والتأكيد . فالإنسان وحده — وهذا مثل مشهور نستشهد به — هو الذى يعرف أن البيت ليس هو كومة من التراب
والأنقاض ، وأن كومة التراب والأنقاض ليست بيته . ولكنّه يعرف ذلك لمعرفته سلفاً ما هو البيت وما هي كومة التراب والأنقاض^(١) .

إن كاى حين يتحدث عن المعنى يسأل نفسه إن كان من الممكن أن يكون هناك معنى فيها لا معنى له وأن يكون في حكم يقرر لا معنى هناك مع ذلك شيئاً من المعنى . إن المعنى لا يكون للحكم الإيجابي فحسب ، بل إنه يمكن كذلك وقبل كل شيء للحكم النافى أو السالب (وتاريخ الديالكتيك من هيراقليط إلى يومنا هذا عامر بالأمثلة التي تؤكد القوة الوجودية والمنطقية الكامنة في السلب والعدم ، مما لا تستطيع في هذا المجال أن تفصل القول فيه .) فحكم كهذا : « العالم لا معنى له أو العالم محال » يمكن أن يكون حكماً ذات معنى ، وإن كان ينطوي بتجدد العالم من كل معنى . إنه يعطيها حكماً سلبياً أو حكماً نافياً . وحكم السلب أو الذي يظلّ حكماً على كل حال .

وقد أشرنا فيما تقدم إلى الأسباب التي جعلت الإنسان يصل إلى هذا الحكم الساخط الآليم . ولعلّ أهم هذه الأسباب التي تجعل الوجود عديم المعنى في نظر إنسان الحال هو الموت ، أو هو انعدام كل شيء بعد أن أموت . إنه يعني آخر إمكانية عدم إمكان وجودي ، وبقاء العالم غير المبال مع ذلك على حاله . إنه يعني في مقابل وجود العالم أو هو العالم بعدى بدون وجودى^(٢) .

وليس من العسير أن نرى كيف أن هذه اللامعنية (إن صحت هذه الكلمة !)

(١) برنارد دلنجاتوف ، العدم . في : « مجلة البحث الفلسفى » ، ١٩٥٥ ، الجلد الرابع ،

أو الحالية لا يمكن أن تكون مطلقة . إنها تظل تجربة متعلقة بأولئك الذين ينعدم في نظرهم كل شيء بعد الموت . ولكنها تفقد قيمتها بالنسبة لمن يقولون بوجود شيء بعد الموت ، أو لمن يقولون بأن الحياة الحقيقة والوجود الحق لا يبلغا إلا بعد أن تنتهي الحياة وينعدم الوجود من هذه الأرض .

والحق أن التجدد المطلق من كل معنى : أو الحالية المطلقة ، من وجهة نظر منطقية بحثة ، لا بد وأن تفترض وجود العدم المطلق الذي يسبقها ، والذي لا يمكن من معنى فيه إلا للامعنى ، وبالتالي للتأكيد الدائري في هذه «اللامعنية»^(١) . ولكن هذه اللامعنية أو هذا الانعدام المطلق لكل معنى ينافق نفسه . ويبدو أن من الصعب علينا أن نتحدث عن اللامعنية المطلقة بمثل ما يصعب علينا الحديث عن العدم المطلق . ذلك لأننا من الناحية الصورية البحثة لا تستطيع أن تقول شيئاً عن العدم ، لأن كل مقال فهو بالضرورة عن موجود أو عن نحو من أنحاء الوجود ، أضف إلى هذا أنه لا بد أن يكون ثمة معنى نقيس عليه الامعنى ، أي أنها لا بد أن نعرف أولاً ما هو معنى العالم لكن نحدد من بعد متى وكيف يتتجدد من هذا المعنى . وإذا فتحنا لأنفسنا إلا أن نتحدث عن لا معنى إضافي أو عدم وجود أو عدم إضافي ، لا عن لا معنى مطلق أو عدم مطلق .

ومن المستحيل كذلك أن يصح للحالية المطلقة وجود . ولقد بين كامي كيف أن مثل هذا المنطق العدلي – منطق الامعنى والحالية المطلقة – منطق فاسد ، لا بل منطق يؤدي إلى إراقة الدماء . وقدوضح ذلك حين عرض علينا مصادر تراجيدية ثلاثة وهي الصديق الألماني^(٢) الذي كتب إليه كامي في خلال الحرب العالمية الثانية مجموعة من الرسائل معرفة تحت هذا الاسم ، والقيصر الروماني كالبيجولا^(٣) ومارتا^(٤) ، الفتاة التي تتعاون مع أمها على قتل أخيها العائد بعد غيبة عمر طويل

(١) ماكس مولر ؛ *فلسفة الوجود في الحياة المقلية المعاصرة* ، الطبعة الثانية ، هيدلبرج ، مطبعة كيريل ، ١٩٥٨ ، ص ٦٥ .

(٢) وسائل إل صديق المألف (كتبت بين عام ١٩٤٢ - ١٩٤٤) ، جالimar ١٩٤٥ / ١٩٤٦ .

(٣) في المسرحية المروفة بهذا الاسم (كتبت في عام ١٩٣٨) ، جالimar ١٩٤٤ .

(٤) هي الشخصية الرئيسية في مسرحيته سو فهم ، جالimar ١٩٤٤ (وقد كتبت كذلك في عام ١٩٤٤ / ١٩٤٢) .

نتيجة سوء تفاهم . كل هؤلاء قد ساروا في حياتهم الواقعية على المتنق العدمي إلى آخر مداه . هؤلاء الذين طبقوا منطق الحالبة المطلقة قد جهلوا طبيعة الحال أو تجاهلوها ، ونسوا أن الحال ذو طابع نسبي ، وأنه لابد أن يضط لنفسه حدوده^(١) وأنه لابد وأن يكون هناك معنى يقاس عليه اللامعنى وال الحال . وأن مصير الإنسان لا يكون له من معنى إلا في هذا العالم المحدود الذي لا سبيل إلى تفسيره^(٢) . « فلو أن كل شيء كان بلا معنى ، لكان معلم الحق . ولكن هناك شيئاً ينطوي على معنى »^(٣) .

هذا « الشيء » الذي يحتفظ بمعناه هو الإنسان : هو الصداقة ، والسعادة ، والشوق إلى العدل ، وهي التي يدافع عنها جميعاً في أربع رسائل من كتابه إلى صديقه الألماني . غير أن هذا المعنى ليس معنى عالياً ولا متعالياً . إنه ليس خارج الزمان ولا خارج العالم : « مازلت أعتقد بأن هذا العالم لا ينطوي على معنى يعلو عليه . بيد أنني أعلم أن هناك شيئاً فيه له معنى ، وذلك هو الإنسان ، لأنه هو الكائن الوحيد الذي يشقى إلى المعنى ويسعى إليه »^(٤) .

لقد بدا ذات حين كأن النتيجة المنطقية المترتبة على الحال وانعدام المعنى في هذا العالم هي الإقدام على الانتحار . ولكن « أسطورة سيزيف » قد بيّنت لنا أن هذا المنطق ظاهري فحسب . إن خطأه يمكن في الاعتقاد بأن تجريد الحياة من المعنى يمكن أن يتساوى مع الحكم بأنها لا تستحق أن تعاش . بيد أن تجربة الحال قد علمتنا^(٥) عكس ذلك تماماً وأنه ليس ثمة علاقة ضرورية تربط بين الحكمين . بل إن الحياة تكون أول ما تكون بالعيشة بقدر ما تخلي عن المعنى . والمصائر التراجيدية الثلاثة التي تواجهنا في شخص الصديق الألماني وكاليجولا ومارتا هي أوضح مثال على ذلك . لقد اعتقدوا جميعاً في اللامعنى المطلق أو الحالبة المطلقة للوجود وساروا مع منطقهم هذا إلى آخر نتائجه : فانتهوا إلى الانتحار حل

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٠ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣٧ .

(٣) رسائل إلى صديق ألماني ؛ ص ٤٢ .

(٤) رسائل إلى صديق ألماني ؛ ص ٧٨ - ٧٩ .

(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢١ .

نحو آخر . لأنهم بعبارة أخرى قد خانوا تجربة الحال التي تدحرون إلى التشتت بالحياة على الرغم من خلوها من كل معنى .
إن الحالية المطلقة تناقض نفسها بنفسها .

(ب) الحال يحتوى على اللا والنعم في وقت واحد :

الحق أن نقطة البداية في فاسفة كاى هي السلب أو النفي ^(١) أو هي التناقض على وجه التحديد ^(٢) : . . . إن الاكتشاف الأول الذى يتوصل إليه التفكير الذى يتمثل في ذاته هو التناقض ^(٣) . هذا التناقض الذى يشير إليه كاى هو الحال . ولكن الحال باعتباره تناقضًا ليس على التحقيق تناقضًا مطلقاً ، بل هو تناقض « معاش ممزق القلب » ^(٤) . إن من أهم الأمور هنا أن يحيا الإنسان مع متناقضاته ^(٥) ، أو قل أن يحياها بكل مافيها من عمق وعذاب ، وأن يعي مصيره الحال كما وعاه سيزيف .

(١) سواء أكان النفي أو « ليس » يضاف من ملامة الحكم والتفكير إلى الأشياء من خارجها (هائز كوكس) أو كان الفكر هو الذى يجد « ليس » أساساً لأشياء (ج . كوكل - فورغان) أو كان العلم أسبق من النفي ومن « ليس » (كايرو هيدبر) أو كان الأمر كله على عكس ذلك فإن هذه المشكلات إلى تناقضات من حيث طبيتها الأنطولوجية أو الروحانية ، إلى جانب مشكلة النفي والعلم في حد ذاتهما لا يمكننا أن نفصل القول فيها في هذا المجال المحدود ، وقد نعود إليها في غير هذا المكان . وراجع في ذلك إن شئت : يوسف ميرتس ، الروح والعلم ، مجلة البحث الفلسفى ، ميونخ ، المجلد ٩ ، ١٩٥٥ .

(٢) من الجدير باللاحظة هنا أن التناقض كان نقطة البداية الكبير من المذاهب الفلسفية في المصر الحديث ، التي يمكن أن نضع فلسفة كاى ، بشىء من التحفظ ، إلى جانبها . ففلسفة ديكارت قد بدأت من الشك في وجود كل شيء ، أو هي قد حاولت كذلك ، وفلسفة كانت قد حررها المتناقضات التي يقع فيها العقل الخامس حين يتجاوز حدود التجربة المعنوية ويحاول الوصول إلى المطلق ، وفلسفة هرزل قد حصلت متناقضات الرزوة السينكلورية دائمتها الأولى . ارجع في ذلك إلى بحث طريف لروبرت هايس بعنوان « منطق التناقض » ، برلين ولبيسبurg ، ١٩٣٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣١ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٧٤ ، وكلك العيف ، ص ٧١ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٣٨ ، والمادلون ، الفصل الخامس ، حيث تقول هورا : « إن من السهل ، بل من الأسهل كثيراً أن يعيش الإنسان شخصية متناقضاته من أن يحيا منها » .

ولإذا كان الحال ، كما قدمتنا، ينشأ عن صدام بين مطلب حقل من جانب الوعي أو الوجود ، وبين اللامعمقول السائد في العالم ، فإن الحال أبعد الأشياء عن أن يكون هو قانون العقل ، بل الأولى أن يقال إنه هو فضيحته . وليس الحال هو ما لا يتفق مع العقل والمنطق ، بقدر ما هو ما يستعصى على الفهم والتفسير . والحق أنه ليس من شيء يستعصى على التفسير ولا من شيء أشد غموضاً وغرابة من وجود كائن يطالب بالنظام والوحدة والوضوح في عام خلا من النظام والوحدة والوضوح . وإذا كان كائناً يتحدث عن الإنسان الحال أو العقل الحال فليس معنى هذا أن الإنسان أو العقل يفكراً فاسداً ، بل معناه على العكس من ذلك أن الإنسان أو العقل قد « عرف » الحال ، وأنه قد استيقظ البقعة التي لا يغفو بعدها وجданه .

حصّاً إن فلسفة كائناً تبدأ ، كما قلنا ، من السلب أو النفي . ولكننا نخطئ إذا اعتبرنا أن هذه السلبية مطلقة أو رأينا أن هذا النفي نهائياً . ذلك أن المغالاة في تأكيد الجانب الدرامي من مأساة الحال يعرّضنا لنطarer نسيان الجانب المشمس من تفكير كائناً . إن علينا ألا ننسى أبداً أن الحال إن كان ظلاماً فالوعي الذي يواجهه نور باهر .

لقد رأينا كيف كان جانيا القتل والنور ، والسلب والإيجاب ، واللا والنعم ، حاضرين دائماً في تفكير كائناً ، وعرفنا الأمثلة على ذلك من كتابه الأول « الظهور والوجه »^(١) قبل التوسع في معالجة المشكلة معالجة تصورية شاملة . هنالك كان من العسير عليه أن يفصل جبهة النور والحياة عن يأسه أمام تجربة الموت . وهنالك كانت الشجاعة الحقة في « ألا يقف الإنسان عينيه أمام النور ولا أمام الموت »^(٢) . وكان حالم الحال منذ البداية بالنسبة لكتابي عالماً يقول « لا » ، والإنسان في هذا العالم إنساناً يقول « لا » ، وينتظر كثيراً قبل أن يقول « نعم » وبحدد بالتدریج لأى شيء يقول هذه « النعم »^(٣) . إن رفضه للعالم ليس صدوداً عنه^(٤) . بل إنه على

(١) الظهور والوجه ١٢٤ ، ص ١٠١ .

(٢) الظهور والوجه ٤ ص ١٢٥ .

(٣) ملاحظات عن التردد في « الوجود » ، جايغار ، ١٩٤٥ ، ص ٩ .

(٤) أمراض ٤ ص ٣٤ .

العكس من ذلك يعهد « باللّالا » المنهجية الطريق إلى « نم » لا تحدّ ، ويرفض الحياة تمهيداً للموافقة على الحياة .
ودائماً ما يتلازم النور والظل ، وتتحدد الحياة بالموت ، ويتعانق اللا والنعم .

(-) ينفي أن يفهم الحال فهماً وجودياً - دياlectically :

هل الحال عاطفة أو تصور ؟

ربما كان من حقنا الآن بعد البحث الذي تقدم عن طبيعة الحال ونشأته وتحديداته أن نرى مدى الخطأ الذي يمكن أن تقع فيه لوحالنا أن نبحث الحال بمنهاً منطقياً تصوريّاً . وهذه العبارة التي تقابلنا في أسطورة سيف تؤكد هذا الرأي : « إن عاطفة الحال لا تتفق في معناها مع تصور الحال » ^(١) .

بيد أن هذا الرأي لا ينقض ما حاولناه في الكشف عن بناء الحال من الناحية المنطقية ، ولا يتعارض مع حديثنا عن الأزمة الرياضية والمنطقية التي عرضنا لها في مقدمة هذا الكتاب والتي أسفرت في رأي البعض عن إمكانية ثلاثة بين الصدق والكتاب سوهما تارة باللامعنى وتارة أخرى بالحال . ذلك أن مجرد القول بأن العالم الحال أو مجرد من المعنى هو في ذاته حكم منطقى . ومع ذلك فلا يجوز لنا أن نقف عند هذا الحكم وأن نستغرق في بحث منطقى لا بد أن يؤدي إلى إهمال الأزمة الأصلية التي تسبب عنها الإحساس بالحال . وكما نفسه يحملنا من خطر الوقوع في شباك المنطق حتى لا نخلع عن الأزمة الوجودية التي ينفي أن يكون كل تحديد منطقى للمفاهيم ، لا يستغني عنه الفيلسوف بالضرورة ، مجرد تمهيد قصير لها . ذلك أن عاطفة الحال لا تكشف و تستحيل إلى تصور إلا في اللحظة القصيرة التي تفصح فيها عن حكمها عن العالم . غير أنها لا ينفي أن تقف عند هذا الحكم . ذلك أن عاطفة الحال شيءٌ حتى ؛ أعني أنها لا بد أن تموت أو يتعدد صداتها » ^(٢) .

(١) أسطورة سيف ، ص ٦٦ .

(٢) هذه الأزمة محدودة كذلك بحدود تارينيّة وزمنية . فقد ساهم عليها مرض مصالح هو مرض السل الذي أتى على الأخص في أعوام ١٩٣٧ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٩ ، ١٩٥١ - ١٩٥٣ ، كما ساهم عليها انقلاب الحزب الشيوعي العراقي ومشاركته في حركة المقاومة السرية للاحتلال الألماني .

إن الأفق الذي نستطيع أن نتمثل فيه الحال ونحاول تحديد طبيعته ليس منطقياً صورياً ولا هو عاطفي بمحضه؛ بل إنه ديناميكي. ولستنا في حاجة لتبسيط تاريخ الدياليكتيك وتطوراته عبر التاريخ الفلسفي لنصل إلى هذا الحكم. فالتصور اليومي السادس الذي نحمله لمدلول كلمة الحال يمكن أن يوضح لنا ذلك توضيحاً مبدئياً . ونستطيع أن نستعين بمثالين يصر بهما كاتب نفسه لهذا الغرض^(١).

فلو حاولت أن أتهم إنساناً ببريشة بارتكاب جريمة بشعة ، أو رحت أؤكد عن شخص تقي فاضل أنه زنا بشقيقته فلا شك أن كلا الرجلين سيجيرون بنفس الإجابة الساخطة : «إن هذا محال !». وإذا رأيت رجلاً يندفع ليهاجم ثلة من الجنود المزودين بالأسلحة النارية السريعة الطلقات وهو يلوح بسيف عارق يده فسوف أحكم على مسلكه هذا بأنه «محال». فالحال في الحالة الأولى يكمن في التناقض بين المثلث الذي أنسبه إلى الرجل الفاضل البريء وبين مبادئه التي يسير عليها في الحياة ، وهو في الحالة الثانية يكمن في العلاقة المتنافرة بين غرض هذا القارص الحال وبين ما يتنتظره ، بين قدراته الحقيقة وبين المهدى الذي يرى إلى تحقيقه. ففي الحالتين إذن نوع من المقارنة ، وعلاقة إن يكن قد أسرى ووضعها وتقديرها فهي لم تزل علاقة على كل حال^(٢). وتعظم الحالية في الحالتين كلما عظم الفارق الذي يفصل بين موضوعي المقارنة . فالحال إذن يرجع في أصله من شأنه إلى وجہ من وجہ المقارنة بين حالة كائنة وبين واقع محدد ، بين مسلك ما وبين العالم الذي يتجاوز هذا المسلك ويعلو عليه^(٣). نحن إذن أمام نوع من المواجهة بين طرفين أو التقابل بين عنصرين متضادين ، لا يمكن الحال في أحد هما بل في العلاقة التي تربط بينهما . إنه في حقيقته نوع من الشقاوة ، وصراع ديناميكي جوهره العرق والتوتر الحاد .

إن الحال ، إن جاز هذا القول ، هو «الثالث» الذي ينشأ عن التقابل – أو بالأحرى التصادم – بين طرفين متضادين في علاقة مشابكة دائبة الصراع . والواقع أن هنا الشيء الثالث قائم بصفة مستمرة بين الفروق المنطقية والأضداد

(١) أسلوب سيريزيف ؛ ص ٤٦ .

(٢) أسلوب سيريزيف ؛ ص ٤٧ .

(٣) أسلوب سيريزيف ؛ ص ٤٨ .

الثانية ، بين الوجود والعدم ، بين الصدق البسيط والكلب البسيط ، وعلى مسرح هذا الشيء الثالث تمثل دائمًا مأساة الوجود الإنساني . الواقع أن فلسفة كامي تبدأ مع الإحساس بأن هذا « الثالث المرفع » هو مجال سؤالها والأفق الطبيعي الذي تدور فيه مشكلاتها . فها هنا يفتح السؤال عن معنى الوجود والحياة باعتباره السؤال الفلسفي الحقيقى الملحق^(١) .

ولذن فلا ينبغي أن نفهم الحال فهمًا صوريًا . إن كامي لا يريد أن يحمله مضمونًا منطقياً أو ميتافيزيقياً ، بل يريد منها أولاً وأخيراً أن تجربه وتجاهه .

ولذا كان كامي ، كما سرر فيما بعد ، في كتابه « المتمرد » (١٩٥١) الذي ظهر بعد ثمان سنوات من ظهور كتابه الأول « أسطورة سيزيف » لم يبق على إخلاصه لتجربة الحال ، فإن مرجع ذلك قبل كل شيء إلى أنه حاول أن يفهمه فهمًا صوريًا منطقياً ، لكنه يباح له فيما بعد أن يتغلب عليه ويتجاوزه إلى تجربة الترد . إنه بذلك يخلط بين « الحالية » التي توصل إليها عن طريق أزمة وجودية ديناكيبكية وبين الحالية المطلقة التي تنو كل معنى والتي رأينا أنها تناقض نفسها بنفسها حتى من وجهة النظر المنطقية الحالصة . « إن الحال في ذاته تناقض » . هكذا يكتب كامي في المتمرد^(٢) . ولا ينزع أحد في ذلك ، على شرط أن نظر إليه نظرية صورية خالصة وأن نسوى بينه وبين الحالية المطلقة ، الأمر الذي تعرّضنا له من قبل وبيننا فساده من وجهة نظر كامي نفسه .

ويستطرد كامي في « المتمرد » فيقول إن الحال ، فيما يتعلق بالفعل والسلوك ، ينطوى دائمًا على نوع من السوية أو عدم المبالغة ، كما يقول إنه متناقض مع نفسه لأن الإنسان لا يستطيع أن يستمد منه قيمة من القيم^(٣) . أما أن الحال لا يبني قيمة بل يؤكّد مجموعة من القيم يمكن أن تستمد منه فقد بيننا ذلك فيما تقدم^(٤) . فالشعار السلوكيّ الذي يقول « عش كما لو ... ، وأخلاق الكُمّ التي تعلى من شأن

(١) أوينجين . فنلث . الوجود ، والحقيقة ، والعالم ، سائل تمهيدية لمشكلة تصور القاهرة ، لاهلي ، مارتن نجوف ، ١٩٥٨ ، ص ٢٥ .

(٢) المتمرد ، ص ١٩ .

(٣) المتمرد ، ص ١٩ .

(٤) قارن « نماذج الحال » .

الحياة فوق كل شيء سواها ، قد كانا نتيجتين متربتين حل تجربة الحال . وأما أن الحال لا يرفع ولا يستغنى عنه استغناه تماماً : وأما أنه عنصر جوهري من عناصر التجربة الدياليكتيكية في تفكير كامي : فهو ما نرجو أن نوضحه في الفصول القادمة . ويكفي أن نقرر الآن أن التفكير الحالى لا يسعى إلى الحلول والتفسيرات ، بل إلى الوصف والتجربة الحية^(١) . إن الواقع يعيش ويوصف و تستند إسقاطاته عن طريق الحال ، ولكنه لا يتعلّل أبداً ولا يفسّر . إنه في نظر كامي واقع حتى مجرّب . قبل أن يكون معلّى عقلياً يتطلّب الفهم والتحليل . وإذا كان كامي يرى أن الحال هو الحقيقة الوحيدة التي يستطيع أن يقول عنها إنه يملّكها ، فإن هذه الحقيقة ليست من النوع الانطولوجي المدعى على أساس من الوجود ، ولا هي حقيقة عقلية قائمة بذاتها . إنها هي الإلهام اليائس الذي تكشف عنه التجربة المباشرة .

(د) ليس الحال إلا نقطة بداية :

كتب كامي في مطلع حياته الفكرية في جريدة « الجازار الجمهورية » بتاريخ ١٢/٣/١٩٣٩ يقول : « إن تأكيد حالية الحياة لا يمكن أن يكون نهاية بل مجرد بداية فحسب . ثم كتب بعد ذلك باثني عشر عاماً في « المتمرد » يقول : « إن طبيعة الحال الحقة هي أنه نقطة بداية ، نقد معاش ، ومعادل وجودي للشك المنهجي عند ديكارت^(٢) » .

وكلا الرأيين يتفقان ، على ما بينهما من بعد زمني . فلم يكن الحال مجرد نقطة بداية فحسب ، بل إن كلمة الحال نفسها التي تكاد تكرر على كل صفحة من صفحات كتاب « أسطورة سيزيف » والتي ظالماً شبهها الكثيرون بكلمة العدم في كتاب سارتر الشهير « الوجود والعدم » قد راحت مع مرور الأيام تثير الضيق والاشتراك في نفس كامي . فها هو يعرف في عام ١٩٥١ بأن هذه الكلمة كانت ذات مصير تعس وبأنها قد أصبحت تثير الضجر في نفسه . ثم يضيف إلى ذلك قوله : « عندما قمت بتحليل عاطفة الحال في « أسطورة سيزيف » كنت

(١) أسطورة سيزيف : من ١٢١ - .

(٢) أسطورة سيزيف : من ١٩ - ٢١ .

أبىت عن منهج لا عن ملحد . لقد طبقت منهج الشك وحاولت أن أخلق منه
اللوحة البيضاء tabula rasa التي يمكن للإنسان أن يبدأ البناء منها .^(١)
فإذا صحت أن الحال يعني النظر إليه باعتباره منهجاً أو فرضياً من فروض العمل
والبحث ، فقد كان ينبغي أيضاً أن يقر ذلك في الأذهان منذ ظهور كتاب
أسطورة سيزيف . وإذا كان الشك المنهجي لا يمكنه لكي يجعل من ديكارت
فيلسوفاً من فلاسفة الشك ، فإن الحال لا يمكنه كذلك لكي يجعل من كافى
فيلسوف الحال ، وهو الاسم الذي راح يطلقه عليه الكثيرون دون روية ولا إنصاف .
لقد قال كافى في ذلك الكتاب في جلاء ووضوح إن الأمر فيه إنما يتعلق بنوع
من أنواع العناد^(٢) Entêtement . وليس هذا العناد إلا ما تبرع عنه هذه الجملة التي
أوردناها من قبل في سياق الحديث عن أخلاق الكتم : « لقد كان هنا حتى الآن
أن نعرف إن كان من الحتم أن يكون للحياة معنى حتى يمكن لها أن تعيش . وهنا
يتبيّن على العكس من ذلك أنها تكون أصلح ما تكون للحياة كلما قل نصيبها
من المعنى »^(٣) .

ولقد نتجت عن ذلك كما قلنا أخلاقيات جديدة عرفناها بأخلاق الكتم ،
وشعار لل فعل والسلوك يؤكّد التحدى والعناد ويقول « عش كما لو ... ، ورفض
لكل حل لمشكلة الحال عن طريق اللجوء إلى التعامل في أية صورة من صوره .
وهذه النتيجة نفسها تضعنا وجهاً لوجه أمام السؤال المثير : كيف يتسمى الفلسفة نافية
أن تعيش جنباً إلى جنب مع أخلاق ليجابية تؤكد الحياة وتجعل منها القيمة الوحيدة
التي تستحق هذا الاسم ؟

والإجابة على ذلك تحتاج إلى أن ننظر إلى تفكير كافى في إطاره التاريخي
اللى لا يمكن فصله عنه . والسؤال يضعنا كذلك أمام المشكلة التي هزّت عصراً
بأكلمه : « فريد أن نفهم تاريخنا وأن نحياه . إننا نعتقد أن حقيقة هذا القرن
لا يمكن أن نفهم فهماً صحيحاً حتى نذهب في مأساتنا إلى آخر مداها »^(٤) .

(١) عن حديث معجم . دوباريد ، في مجلة الأخبار الأدبية ، بمارينا ١٠ مايو ١٩٥١ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٧ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٦ .

(٤) نقاشاً معاصرة ؛ الجزء الأول ص ١١٢ .

لم تكن فلسفة النبي والمالح هي نقطة البداية التي انطلقت منها تفكير كافى وحده ، بل لقد شاركه جيله كله فيها . وأخطر ما في هذه الفلسفة أنها لم تبق كغيرها مطوية في توابيت الكتب ، مقصورة على قاعات البحث أو حلقات المثقفين . لقد دفع الملايين من بني الإنسان من دماثهم ودماء أطفالهم ثمن المقالة فيها وسوء فهمها . وإذا كانت مثل هذه الفلسفة التي تبدأ بالنبي والسلب تنتهي في بعض الأحيان إلى العدمية التي تعبّر عن ذاتها باحتقار الإنسان والقضاء عليه (كما كان الحال عند كاليجولا وعند الصديق الألماني الذي يكتب إليه كافى رسائله الأربع في أثناء الحرب العالمية الثانية) أو تؤدى في بعضها الآخر إلى رفع التضامن والتعاطف والاعتراف بطبيعة إنسانية يشارك فيها أبناء الإنسان جميعاً أو يبني عليهم أن يشاركون فيها ، فإن الأمر يتوقف في الحقيقة على موقفنا من هذا النبي أو المحالية واعتبارنا لها نقطة بداية أو منهباً مطلقاً لا تغيير فيه ولا رجوع عنه . « يقيناً ليس كل شيء متضمناً في النبي أو في الحال . نحن نعرف هذا . ولكننا نعرف أيضاً أنه يجب علينا أن نبدأ من النبي ، من الحال ، فهذهان هما اللذان وجدهما جيلنا على طريقه ، ومع هذين ينبغي أن ندخل في الجدل والمحوار^(١) . »

إن المحاولات الكثيرة التي بذلت لتفصير فكر كافى على أنه « عدمية مطلقة أو عدمية أنطولوجية » أو على أنه « نارسيسيّة العدم » (كما يرى جايريل مارسيل^(٢)) ، واعتبار عالم الحكمـون عليهم بالإعدام (مثل د. مونيه^(٣)) مغلقاً على نفسه ، محاطاً بالأسوار من كل جانب ، بل الذهاب إلى حد القول بأنه سجن أو أشبه بالسجن (مثل د. بسبالوف^(٤) ، د. كوييه^(٥)) ، تقول إن كل هذه

(١) شلّام وشجامة ؛ مقال نشر لأول مرة في جريدة « كوبها » ، في سبتمبر ١٩٤٥ ثم أعيد نشره في «قضايا معاصرة» ، الجزء الأول ، ص ١١٢ .

(٢) جايريل مارسيل ؛ الإنسان المسافر *Homo Viator* ، فلسفة الأكمل ، الطبعة الألمانية دوسلدورف ، مطبعة باستيون ، ١٩٤٩ ، ص ٢٥٨ - ٢٩٨ .

(٣) أمانويل مونيه ؛ أبير كافى أو دعاء المقهورين ، في مجلة « Esprit » ، السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٢٧ - ٦٧ .

(٤) د. بسبالوف ؛ عالم الحكمـون عليهم بالإعدام ، في مجلة « Esprit » ، يناير ١٩٥٠ ، ص ١ - ٢٢ .

(٥) روجيه كوييه ؛ البحر والسجن ، مقال عن أبير كافى : باريس ، جاليمار ، ص ١٩٥٦ .

التصصيرات تنظر إلى جزء أو آخر من عالم كامي ولكنها لا تراه ولا تتصفه في حقيقته الكلية . فهي لا تحاول أن تفسره بكليته من خلال لحظة واحدة من لحظات تطوره فحسب ، بل إنها تجهل طبيعة الحال نفسه وماهيته ، الذي لم يكن نهاية يقف عندها بل بداية يبتدئ منها ، ولم يكن نفيًا مطلقاً بل تضمن دائمًا الإيمان في داخله .

كيف تم هذا التطور أو بالأحرى هذا الاتساع في المجال الفكري ؟

هذا ما سوف نحاول أن نجيب عنه في الفصول القادمة ..

الفصل الثاني

الانتقال إلى الترد

تمهيد

« العالم جميل ، وخارجه لا توجد نجاة . »

«أعراس»

«العالم ، العذاب ، الأرض ، الأم ، الناس ، الصحراء ،
الشرف ، البوس ، الصيف ، البحر ..»

(ردَّ على سؤال وجه إلى كاتب من الكلمات الشر التي أحبها
أكثر من غيرها .)

١ - الوعي في الترد الحال

(ا) الوعي بوجه عام .

(ب) الوعي بالحال يفترض وجود الترد .

(ج) الوعي في قصة « الغريب » .

(د) منطق الحال عند كاليجولا .

(ا) الوعي بوجه عام :

رأينا كيف يقتصر كاتب في أعماله الأولى على الوصف الحالص للتجربة الإنسانية سواء في ذلك أكانت الذات واعية بهذه التجربة (كاف «أعراس») ، أو كانت لا تصل إلى مثل هذا الوعي إلا في حالات نادرة وربما لا تصل إليه أبداً (كاف « الغريب » الذي يعيش في التجربة الحالصه ويجد في هذه المعيشة تحقيق حياته) . على أن الإنسان يسأل نفسه يليزاه كلمة التجربة الحالصة : ألا تفترض هذه التجربة . لكنى تظهر أصلاً في خلوصها وصفاتها . درجة معينة من الوعي

والشعور^(١) ؛ ثم لا يحتاج هذا الوعي أو الشعور إلى أن يعمد الإنسان بيازاته إلى نوع من الاختيار الفلسفى . بين ممكنت حدة حتى يميز الحالص من غير الحالص ؟ إن وصف التجارب الإنسانية في تفككها وزواها يجعل من السهل على المرء أن يتنهى إلى القول بأنها محال . ومع ذلك فإن كل هذا يتوقف على ما تفهمه تحت كلمة التجربة .

الواقع أن من الصعب تحديد المقصود من هذه الكلمة ، خاصة إذا تذكرنا ما يقوله كامى من أن التجربة لا يمكن تحديدها ، وإنما يمكن تجربتها فحسب بحيث لا يستطيع الإنسان أن يحددتها حتى يكف عن تجربتها . وإذا أردنا أن نوضح المراد من تصور التجربة عند كامى يجب علينا أن نستبعد اتجاهين متطرفين^(٢) :

(١) أولاً مما أن نفهم التجربة باعتبارها التلقى من الخارج . ذلك أننا نكون هنا بيازاء عيان تجربى ، الإنسان فيه لا يزيد على أن يكون مجرد متلق سلى ،

(١) تعبير الوبي أو بالآخر، استلاكه الوعي Prendre Conscience de الفرنسى ، ربما مفاده على شبيوه فى لغة علم النفس بعاصمة قانون إدوارد كلاباريد المعروف « بقانون الوبي » (١٩١٨) . هذا القانون يقول: يتاخر وعي الفرد بعلاقة ما ويزداد صعوبة كلما كان اشتغال سلوكه على الاستعمال التلقائى لهذه العلاقة بكراً وطويل المدى ومتكرراً . (راجع ١. لالاند ، المسمى الفنى والتقى للقلقة ، الطبعة السابعة ، باريس ، الطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٦ ، ص ٨٣٠) .

وإذا كانت هنا تتحدث عن الوبي فلا نقصد بذلك أن نتناوله وأحواله وخبراته وأحداثه تناولاً سيكولوجياً . بل إن قصدنا أن نبين درجات الوضوح المختلفة في حالة الوبي ، وهي التي تبلغ ذروة هذا الوضوح فيما يصعب ترجمته إلى العربية وقد نسميه بالتصريح كالتلتفتعد . سكان مدينة أوران وكاديز الذين أصابهما الوباء (وذلك في روایة الروباء والمصار) يعيشون في حالة من فقدان الوبي . ولكنهم من طريق فعل الوبي الذي سنبر عنه بالفترد (في الحالة الأولى عن طريق الدكتور ريبوتارو وبهنية أقل من طريق بانيللو وكوتار) ، وفي الحالة الثانية عن طريق الطالب ديجور) يصلون إلى درجة معينة من درجات الوضوح في الوبي ، تجعلهم يتبعون إلى وجود طيبة إنسانية يشتراكون فيها جيّساً ، تخفّف إلى العذاب من « هذا الشىء » الذي يبق في نفس الإنسان فلا تستطيع أن تسموه يد الظلم والطغيان .

(٢) يمكن أن نصف الحال ، قبل تمام الوعي به ، بأنه ذلك الذى يسبق كل وصف ، أعلى ما يسبق كل دلالة ومعنى . هذه الحالية التي لم تتنفس إلى الوبي كل النبذ ، يمكننا أن نجدنا على المخصوص في الجوز الأول من قصة التربيب . كما نجدنا بدرجات متقاربة في الكتابين المبكرين للكافى وهما، الظاهر والوجه وأهراوس . (راجع في ذلك أندرىه نيكولا ، الفكر الوجودى عند أثير كامى ، ص ٤٢ ، ٣٩ ، ٤٠) .

تشدّه الإحساسات الخالصة إليها وتغفرّه المدرّكات الحسّية بظواهُرها . فالتجربة بهذا المعنى حالة وجданٍية .

(ب) وثانيهما أن تفهم التجربة على أنها بناء عقلي . فتحنّ هنا نكون بإزاء عيّان مثالي أو رؤيا عقلية ترفع الأشياء — إن صحت هذا التعبير — أو تستبعدها ، وتحيل التجربة إلى نشاط عقلي داخلي . فالتجربة بهذا المعنى فعل عقلي .

وفي كلتا الحالتين نكون بصدد نوع من العزل أو الاستبعاد . فالإنسان في الحالة الأولى شئ بين الأشياء ، وهو في الحالة الثانية ذات بين الذوات . وكلّا هما على انفراد يلغي الوجود الحق . أما التجربة عند كائني فهي تضع نفسها بين الطرفين ، وتجمع الاتجاهين لأنّها هي علاقة الموجود بالعالم أو علاقته بنفسه عن طريق توسط العالم بيته وبينها . وقد يشعر الإنسان بهذه العلاقة شعوراً واعياً وقد لا يشعر بها . على أن كل تجربة ، تستحق هذه التسمية ، إنما تفترض في الحقيقة نوعاً من الفاعلية العقلية . فإذا أراد الإنسان أن يصف المعنى الخالص بما هو كذلك ، أعني قبل كل وعي بالحال (كما حاول كائي في أعماله الأولى وفي قصة الغريب وإنّ حذماً في أسطورة سيزيف) فلا بدّله بالضرورة من أن يُستقطَع أحد طرق هذه العلاقة ، إذ أن هذه العلاقة لا يمكن الشعور بها إلا في الوعي . ومعنى هنا أننا سنحاول عندئذ أن نستبعد « الفعل » لصالح « الحال » ، ونستبعد النشاط العقلي لبنيّ حل الإحساس الخالص . ومع ذلك فلن نستطيع أن نسلك كائي في عداد الإحساسين والتجربيين . حقاً إن عالم « الأجسام والنجموم » ، والصور والألوان والأنفاس . ولكنّه وإن كان يبدأ من الإحساس والمدرّكات والصور الحسّية إلا أنه لا يريد أن يقيّم منها مذهبأً أو نظاماً يفسّر النزعة السيكلوجية فيها أو يبرّرها وذلك هو أهم ما يميّزه عن أولئك التجربيين والحسّيين إن تجربته تظلّ تعانى من حكم ميتافيزيقي سابق ؛ فهو منذ البداية يعدها صادقة وكاذبة في آن واحد . إنه يتبع ، كما رأينا من قبل ، منهاجاً ظاهرياً (فيزيمينولوجيا) يحاول به أن يصف الظواهر خالصة من كل حكم عقل ، مبرأة من كل معرفة سابقة . ولكنّ هذا المنهج نفسه يظلّ معوقاً منذ البداية ، لأنّه يؤكّد الواقع وينفيه . ويرى بقاءه وزواله في آن واحد . هذه النزعة التجربية لا يمكن أن يكون لها هدف آخر غير تبرير

الأخلاق الكمية ، التي نعلم أن حالمها عالم محال ، وأن هدفها تمرد محال كل ذلك^(١) : من هنا كله نرى أن الوعي بالحال كان حاضراً على الدوام ، حتى في تلك اللحظات التي أردنا أن ننصر أنفسنا فيها على المعنى الحالص ، والتجربة المعاشرة البحثة . غير أن الوعي بالحال لم يكن ذلك الوعي الحقيقى الذى يعرف نفسه ويدرك حدوده وطاقاته . والأولى أن يقال إنه كان نوعاً من الانتباه الحالص للظواهر السابقة عليه : «إنى أتنفس السعادة الوحيدة التى أملك القدرة عليها — وحياً متباهاً صلبيقاً»^(٢) للذك لم يكن المرد ، الذى كان يمكن فى الوعى منذ البداية ، تمرداً حقيقياً ، بل تمرداً محالاً ، كما منوضع ذلك فيها بعد .

وهذا ينبغي علينا أن نلاحظ أن كائى لا يهم بالتأملات الذاتية ولا يعبأ بالبحث الموضوعى عن الواقع الذى يقع وراء التجربة الواقعية . إن ما يهمه قبل كل شيء هو الاتصال الشخصى بالوجود . فالحقائق التى يريد أن يتوصل إليها ينبغي أن تكون من ذلك النوع الذى يمكن أن يقبس الإنسان عليه بيديه . ليست حقائق أبدية بل يمكن أن تفسد وتموت فى نهاية الأمر^(٣) . والإنسان بعد كل شيء موجود من علم ودم ووعى ، يحتل مركز الصدارة من تفكير كائى ، ويهبه حماسة الحياة وحرارة الانفعال بها .

ولكن ما هو هذا الوعى الذى تحدثنا عنه فطال الحديث ؟ إنه ليس من هذا العالم . ليس جزءاً منه ، كما تكون الشجرة بين الأشجار ، أو القطعة بين الحيوانات^(٤) . وليس شيئاً من الأشياء ولا موجوداً من الموجودات . وقد نتصور حين نستحضر فى أذهاننا العبارة التى أوردناها من قبل ونعني بها : «كل شيء يبدأ بالوعى ، وما من شيء له قيمة إلا من خلال الوعى»^(٥) ، أن فى وسع الإنسان أن يعلو فوق العالم عن طريق الوعى ؛ ولكننا نخطئ التصور كما خطئنا فى التقدير . ذلك أن الوعى لا يقف بمفرده ؛ فلا هو «الوعى الحالص»

(١) أندريه نيكولا ، المربيع السابق ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٢) الظهور والوجه ٤ ص ٩٦ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٢ ؛ أمراض ، ص ٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٤ .

(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢٧ .

الذى يتحدث عنه كانت ، ولا هو « الوعى المطلق » الذى تعتبر المثالية الألمانية أنه هو الوجود الحق ولا شئ متساو ، ولا يمكن أن تنسـب إليه حقيقة ميتافيزيقية من أية نوع . فليس الوعى غير الاتصال بالعالم وبالجسد . إنه — إن جاز التعبير — هو حين الجسد المغلب والجسم المستسلم لمباهاج الإحساسات الحالصة ، فعل أعلى قمة النشوة يصبح اللحم واعياً .^(١) إن مجال الوعى هو اللحم وبعده لا يتعذر الجسد .

ولكن كيف يصبح هذا الوعى وعيًا بالحال ومن ثم وعيًا بالتردد ؟

(ب) الوعى بالحال يفترض الترد :

استطعنا حتى الآن أن نتبين اللحظات التالية على طريق الوعى بالحال^(٢) :

١ - الحياة عذاب وعذق . ولكن ينبع للحال أن يحيا ، دون الرضا به أو الموافقة عليه ، ينبغي أن يبقى الوعى حيًّا . وكان أن رفض الانتحار رفضاً حاسماً . وكان الموقف الوحيد الممكن إزاء الحال هو مواجهته مواجهة تنبض بالتوتر وتفيض بالقلق والتمزق .

٢ - الحرية عناد وتحدى^(٣) . هي حرية « كما لو ... »^(٤) ، وأفقها الممكن هو الحاضر ، باعتباره الجهة *modality* الأساسية لزمن . والنفي الخامن للأبدية يتحول إلى تجربة وجودية « بالأبدية الفانية » ، أبدية اللحظة العابرة . والوعى بالحال يحرر الإنسان من كل خضوع لمعنى متعال ويعلن عريض زواجه بالعالم . بهذه الوضى يرتبط رفض الإنسان لكل متعال (ترانسندنس) وكل أمل في ما هو خالد وباق وراء الزمان .

٣ - الترد الذى يضع العالم فى كل لحظة موضع السؤال ، لا لكتى ينكر هذا

(١) أمbras ٤ ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ٨٨ - ٨٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ٤ ص ٧٩ .

(٤) أسطورة سيزيف ٤ ص ١١٩ .

العالم أو ينفيه ، بل لكي يزداد له امتلاكاً وبه إحساساً ويسقط ذراحيه على التجربة بأكملها^(١) .

٤ - هنا البرد حاضر في تفكير كامي منذ البداية . ولقد رأينا كيف اجتمع الفطر والنور واللا والنـم ، والنـقـ والـإيجـاب ، وحبـ العالمـ والـيأسـ منـ فـنـائـهـ فيـ وـحدـةـ دـيـالـكـتـيـكـيـةـ مـتـشـابـكـةـ الأـطـرافـ . لقد استطاع أن يقول في «أعراس» : «لست أرى ما يمكن أن يناله العـقـمـ منـ تـمـرـدـيـ ، ولـكـنـيـ أـشـعـرـ بـوـضـوـحـ بـمـقـدـارـ ماـ يـضـيـفـهـ إـلـيـهـ وـيـثـرـيـهـ بـهـ . . . »^(٢) وفي موضع آخر من نفس الكتاب وهو يتحدث عن فلورنسا فيقول إنها إحدى الأمـاـكـنـ الـأـوـرـبـيـةـ الـقـىـ فـهـمـ فـيـهاـ كـيـفـ يـنـعـسـ الرـضاـ فـأـعـقـ أـعـاقـ تـمـرـدـهـ^(٣) .

و قبل أن نستطرد في هذا الحديث الذي سيأتي تفصيله فيما بعد نحسب أن نسأل : ما علاقة الحال بالبرد ؟ هل يستبعد أحدهما الآخر أو يمكنه وهل يمكن رد أحدهما إلى الآخر ؟ وكيف لنا أن نفهم أن البرد كان كامناً على الدوام في أعماق الشعور بالحال ؟

لقد رأينا كيف ينشأ الحال في نهاية المطاف عن وعي بالحمد ، الحمد الذي يصطدم به الإنسان فيضطر إلى الإحساس بمحدوديته أمام الامتناعي ، بالأسوار الغاشمة المعتنة التي يرطم بها في كل مرة يحاول فيها أن يبحث عن الوحدة والوضوح في حالم يسوده الاضطراب والظلام . فالإنسان يعي وجود هذا الحمد حين يدرك من ناحية ما هو بالفعل (غربيته في العالم ، موته الذي لا مفر منه ، علاقته الشخصية الفانية بال موجود ، معرفته النسبية الجزئية . . . الخ) ، ومن ناحية أخرى ما ليس عليه ولكن يتمنى أن يكونه أو يصل إليه (الوحدة ، المعرفة الكلية ، إلـفـ العـالـمـ ، الـوضـوـحـ . . . الخ) . فالحال إذن في جوهره هو الوعي الناصع بحد يفصل بين الإنسان كما هو كائن : وبينه كما يشتري أن يكون ، أي بين النسبي المحدود ، وبين المطلق الشامل . وعن هذا التناقض الذي يفرق بين ما هو كائن وبين ما لم يتحقق (أو لن يتحقق) له كيان ، نشأت ضرورة تحديد «أسوار الحال» .

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٧ .

(٢) أعراس ؛ ص ٨١ .

(٣) أعراس ؛ ص ٩٢ .

ولقد رأينا كيف أن كل محاولة تهدف إلى الوصول إلى المطلق محاولة لا تنتهي إلى الإلحاد فحسب ، بل إنها أشبه بقفزة المتحرك ، بل لعلها أن تؤدي كذلك إلى القتل والجريمة (كما يشهد بذلك كاليجولا ومارتا) . على الإنسان إذن أن يحيى مع متناقضاته خلف الأسوار ، وألا يحاول تجاوزها إلى ما وراءها . وأن يقنع بما هو كائن وما يمكنه أن يكون . هذه القناعة لا تعنى المزوف أو الصدود . فالإنسان الذي يفاجئه الإحساس بقدره الحال وهو يسير ذات يوم على منططف طريق ليس حتماً عليه أن يلعن قدره أو يندوّق مرايته . إن كل ما يحس به هو ظلم هذا القدر الحال ، وكل ما يملّكه هو أن يرفضه . فمن طبيعة الحال ومن أخص خصائصه أن يرفضه الوعي . وعلى هذا الرفض يقوم التردد ، الذي يقوم بيوم بيوم بدوره على الوعي الناصع بالحال وحدوده .

ونستطيع أن نسأل الآن إن كان الوعي الناصع هو شرط التردد ، أو إن كان الوعي يتمّ أول ما يتمّ عن طريق فعل التردد نفسه . وحلينا قبل الإجابة على هذا السؤال أن نؤكد أهمية النصيحة *Luciditate* . فالنصيحة ينبغي دائماً أن يفهم على أنه هو الوعي الباهر الشفاف بالحال وحدوده التي حاول نفسه بالوقوف عندها . في هذا النصيحة تتحد الحرية والتردد وعاطفة الحب للحياة ، وفيه يرى كامي قيمة الإنسان وكبرياته . فالوعي الناصع بالحال هو الذي يستثير التردد العيني المتعددى لهذا الحال نفسه . ولو لا نصيحة الوجдан لفرق الناس « بعيون مخضضة مهزومة » في سبات أسود كثيب ، على نحو ما جرى لهم في رواية « الوباء » . فالنصيحة تحرر من حالة فقدان الوعي السلبية وانطلاق من كل ما يشلّ الوعي ويقتل الوجدان ، من عدم المبالغة ، من إيقاع الحياة اليومية الريتيب ، من الأمل والعزم ، من الاستسلام لقدر محظوظ ولكنّه ظالم .

ونعود إلى سؤالنا الأول فنقول إننا لا نستطيع في الواقع أن نفصل التردد عن الوعي الناصع . إنما معًا يمثلان كلاً لا يتجزأ . ففي وسعنا أن نقول إن الوعي الناصع بالحال يؤدى إلى التردد ، وفي وسعنا كذلك أن نقول إن التردد هو الخطوة الخامسة على الطريق المؤدى إلى الوعي الناصع . ومع ذلك فلا بد من القول بأن هذا التترير سابق لأوانه . إننا لم نبين بعد على وجه التحديد ماهية التردد الذي نتحدث عنه .

ومنهاول الآن أن نتحدث عما نسميه « بالتمرد الحال » تمييزاً له عن المترد الحق الذي سيأتي الكلام عنه بالتفصيل في فصل قادم . فما هو هذا المترد الحال ؟ سنحاول الإجابة على هذا السؤال بتحليل موجز لطبيعة الوعي في قصة « الغريب » ، والإشارة إلى ما نسميه بمنطق الحال عند كاليجولا ، في مسرحية كاي المعروفة بهذا الاسم .

(٢) الوعي في قصة « الغريب » :

يقول كاي إن مرسو — وهو الشخصية الرئيسية في روايته القصيرة « الغريب » — عندي إنسان مسكن عار ، يحب الشمس التي لا ترك ورائها ظلاً^(١) . والحق أن مرسو تتجسد فيه « الحساسية بالحال » التي عرضها علينا المقال الفلسفى المطول « أسطورة سيزيف » . فشخصية مرسو إذ يصف لنا هذا الإحساس الذى لا سبيل في الحقيقة إلى وصفه ، تعدد من هذه الناحية ، كما يقول سارتر بحق ، تطبيقاً لنظرية رواية الحال . إنها تبين لنا لماذا يتمسك كبار الروائيين بالظاهرات العينية المعلقة ، ولماذا يعبرون عن أنفسهم بالصور الحسوسية Images بدلاً من التأملات والأحكام المقلية والمنطقية . وهى بهذه الثابة تعبير عن فكر محدود متنه ، متمرد بطبيعته . فرسو حين يسلم نفسه للمعطيات الحالصة ، والتجربة الحية المباشرة يرفض في الحقيقة كل أنظمة التفسير والتعليق ، ويلىق بنفسه ، إن جاز التعبير ، في صحراء خالية من كل دلالة أو معنى . ما من شيء له قيمة بالنسبة إليه غير الواقع الحاضر المتعين ، باعتباره سلسلة من اللحظات المتفصلة العابرة . وحيث لا يكون ثمة معنى ولا دلالة ، فإننا نجد أنفسنا في مملكة غنية بالصور والألوان والمشاعر لا يربطها رابط ولا توحد بينها فكرة . كل شيء مهما تضاءلت قيمته تصبح له قيمة متميزة ، وكل صورة وإن بدت منفردة منعزلة يمكن لها شأنها ومعناها .

إن مرسو يتحدث عن نفسه كما لو كان هو « الآخر » ، والأنا عنده تصبح كما لو كانت « هو » . كل عبارة ينطق بها تقف وحيدة منفردة ، لا ترتبطها

(١) عن مقدمة الطبعة المدرسية الأمريكية لرواية الغريب ، ص ٨ ، نيويورك ١٩٥٥ ، ايلتون

بالعبارة التي تلتها علاقة سببية ، ولا يجمعها ولها جامع معنى أو دلالة : إن العبارات أقرب إلى أن تكون إيماءات حركية من أن تكون وحدات لغوية أو فكرية ، لأنها تصبح مجموعة من المشاعر والمذكرات المستقلة بنفسها ، وضعت إلى جانب بعضها البعض ، لا يتنظمها نسق فكري محدد . وبين كل عبارة وأخرى هوة من الصمت ، والعدم .

إن مرسو يظل في القسم الأول من الرواية ، وحتى يصدر الحكم عليه بالإعدام ، فاقد الوعي بال الحال . وإذا كان هذا الوعي بالحال يخالج أحداً فهو يخالج القارئ الذي يجرفه هذا الإحساس اليائس الغريب بالحال ، والذي لا يستطيع أن يتشبه بمرسو أو لا يريد أن يتتشبه به . وإذا كان لابد من الكلام عن الوعي عند مرسو ، فهو في هذه المرحلة نوع من الانتباه المباشر ، أشبه ما يكون بجهاز الإسقاط^(١) الذي نسميه بالقانون السحري ، يسلط ضوءه في كل مرة على صورة تختلف عن الصورة التي قبلها . وتظل الصور مفككة معزولة عن بعضها البعض ، كما نرى في شريط سينيماً . لاتجتمع بينها رابطة علية . ولعل هذه الهوى الموحشة الصامتة التي تفصل بين الصور والعبارات ، وتجعلها تقف كالخلوقات العارية المرتعشة في برد الشتاء ، هي السبب الذي نحسّ من أجله عند قراءة هذه الرواية بالوحدة العميقية الحارقة .

إن مرسو يهب نفسه للتجربة الحالصة ، للسعادة التي تمنحها اللحظة المباشرة ، وكأنه طفل كبير يفتح عينيه لأول مرة على براعة النور ويفرح من قلبه بمرس الألوان ويرتعش لنفس الحياة في كل الموجودات . لقد أتي به في عالم لا يعرفه ، وحكم عليه بالحياة في مجتمع لا يفهم لغته ، وارتبط مصيره بأناس تبدو له أفكارهم وتصوراتهم عاداتهم شيئاً غريباً لا يستطيع ولا يريد أن يألفه . إنه يحيا كالفريد بين غرباء . وهو بالنسبة لنا ، نحن الذين تقرأ عنده وتنتسب قدره ، إنسان غريب أيضاً ، لا نعرف له موضعًا يناسبه في أنظمتنا الباهرة من القيم والمعايير . إننا نحس بغربته وبراءته في آن واحد . ولكن إحسان يختلط فيه السخط والخوف والرثاء . فتحن لأندرى ماذا تفعل إزاء هذا الإنسان المدهش الذي يبدأ من الصفر ويريد ألا يتحول عنه .

(١) أسطورة سيف ، ص ٦٣ .

والحق أن مرسو إنسان برىء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . وقمة براءته وفهمه في وقت واحد هي أنه عاش حياته حتى الآن بغير أن يثير الريبة من ناحيته في نفس إنسان . إن الرصاصة التي تنطلق من مسلسله تردى الأعرابي قتلاً هي التي تفتح الأعين عليه . هذه الجريمة التي ألقت بها الصدف العمياء في طريقه هي بالنسبة لوكيل النيابة نتيجة لا بدائية . لقد سلطت الأصوات على حياته التي قصاها حتى الآن في غير اكتراث ، وتصبّح السجارة التي دخنها بغير قصد منه أمام تابوت أمّه المسجاة في ملجاً العجزة ، والسموع التي لم يذرّفها وهو يوارنها التراب ، والمحظيات القليلة التي تسلل فيها النوم إلى جفونه ، والغليم الذي شاهده في صحبة عشيقته بعد ذلك بأيام قليلة ، كل ذلك يصبح جريمة لا يرى أحد أن ينفرها له . لقد كان مرسو إذن عجراً عريقاً في الجريمة . وذنبه الأكبر أنه لم يعتقد في « الذنب » أو لم يفهم له معنى ، وأنه ظل يقف من مواضعات المجتمع وتقاليده مرافق من لا يبالى بشيء . إنه الآن في نظر الحق والقاضي « وحش » و « عدو للمسيح » . ويظلّ مرسو يراقب القضية وكأنهم يحاكمون إنساناً آخر لا تربطه به صلة . ويظلّ الوعي بال الحال رائقاً في نفسه لا يستيقظ . ومع أن هذا الفرد الوحيد يصطدم بالمجتمع ، مثلاً في أشخاص الحق والقضاة والخلفين وقيس السجن وكل القيم الأخلاقية التي يدافعون عنها من عدالة وواجب رحْب ووفاء .. إلخ ، فإن هذا الإحساس بالحال لا يصل عنده إلى مرحلة الرعى . إن كل كلمة يقرها مرسو تشف عن إحساس وعن صورة وراءها ، في حين أن كل كلمة ينطق بها الحق تدل على معنى أو تصور أو شكل من أشكال النظام المدنى والاجتماعى . ويبقى مرسو غريباً أيام نفسه وأمام المجتمع الذي يتهمه ويشدّه إلى المصلحة .

ولكن حكم الإعدام يسقط كسيف الجلاّد . ويزوره قيس السجن في زيارته . ويصطدم مرسو به فيستيقظ الوعي بالحال الذي ظلّ كاماً فيه . وبينما يتشبث مرسو بسعادة من هذا العالم ، تجد القيس يمده بسعادة أخرى في عالم آخر ، ويزّين له « الفزعة » التي حرّمتها على نفسه الإنسان الذي يعيش في الحال ويخلص له^(١) . ويرفض مرسو هذا الأمل السهل ، وينقض على القيس ليصرخ به :

إن كل اليقين الذي تعلق به لا يساوي شعرة واحدة في رأس امرأة . إن تمزده ليس هو المزد الحق الذي يثور فيه الإنسان باسم إخوته جميعاً من البشر ، ولا باسم الطبيعة الإنسانية ، بل هو تمزد باسم السعادة الأرضية التي تتحقق بها حتى هذه اللحظة دون أن يدرى : « أحسست أنني كنت سعيداً وأنني لم أزل سعيداً »^(١) . إنها هي بعينها تلك السعادة التي تحدث عنها كاتب في « أمراض »^(٢) والتي تتبع من العادة المتصلة .

بقى مرسو حياته وحيداً خارقاً في وحدته . لم يستيقظ إحساسه بوجود الآخرين إلا وهو على صفيحة الموت . إنه الآن يفكر في أنه ، التي اتهموه بأنه لم يحبها ، كما يفكر في الناس ، الذين سيموت بينهم . إن أقصى ما يتمناه اليوم ، لكي يقل إحساسه بأنه وحيد ، أن يرى في طريقه إلى المقصولة عدداً كبيراً من المترجّبين « يستقبلونه بصرنخات الحقد »^(٣) .

(د) منطق الحال عند كاليجولا :

تنجس في شخصية كاليجولا ، في مسرحية كاتب المعرفة بهذا الاسم ، تجربة الإنسان الذي يملك القوة التي تمكنه من أن يحوّل منطقة الحال إلى واقع فعل . فالحال عنده ليس مجرد شعور أو عاطفة ، بل فكرة فلسفية تسيطر على كيانه . لقد اكتشف كاليجولا فجأة ، على أثر وفاة شقيقته أو حبيبته درزيلا ، أن العالم محال . هذا الاكتشاف الذي توصل إليه يلخصه في هذه العبارة : « الناس يموتون وهم ليسوا سعداء »^(٤) . حقاً أن الناس لا يعلمون شيئاً عن هذه الحقيقة البالغة البساطة والوضوح ، الحقيقة إلى حد ما . غير أن كاليجولا يملك « الوسائل » التي يستطيع بها أن يخبرهم على أن يعيشوا فيها .

كاليجولا يرى أن العالم محال ، وأن كل شيء قد خلا من المعنى والغاية . وحيث لا يكون لشيء من معنى ، يصبح كل شيء سواه (فعظامه روما تتساوي

(١) الترثي ، ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢) أمراض ، ص ٨٤ .

(٣) الترثي ، ص ١٥٩ .

(٤) كاليجولا ، ص ١١١ .

لديه مع أوجاع التقوس التي يحس بها رئيس البلاط في قصره كذا يصبح كل شيء مباحاً . والذى يبيع لنفسه كل شيء يتوجه أنه حرّ من كل شيء . وهنا تكمن حرية كالبيجولا الفاسدة ؛ حرية في أن يجعل المستحيل ممكناً ، أن يقبح على القمر بيديه ، ويأمر الشمس أن تغرب في الشرق ، ويعين الناس من أن يموتا . هذه الحرية المستحيلة التي لا تعرف حدودها تعجله يقول : « أنا الحر الأوحد في الإمبراطورية الرومانية بأمرها »^(١) ، وهي التي تعجل التعسف يحكم في مكان القانون . إن القوة التعسفية هي الوسيلة الوحيدة التي يريدها كالبيجولا أن يوقف الناس من سيات عاداتهم ويضعمهم وبجهة لوجهه أمام مصيرهم . ولقد كان في الإمكان أن تكون هذه القوة في إيقاظ الوجдан لو أنها تقيّدت بالحدود التي وضعتها لنفس الإنسان الذي يعيش في الحال ، أعني لو أنها تقيّدت بمحدود الممكن وحده دون أن تحاول أن تتعادها . كان في استطاعة هذه القوة المتعسفة أن توفر وجدان الناس ، ولكنها ما كانت تستطيع أن تتحقق ما يريده منها كالبيجولا ، ولا أن تسير مع منطقه إلى نهايته .

كيف السبيل إلى تمييز الممكن عن المستحيل ؟

لعل هذا هو السؤال الأساسي الذي نسى كالبيجولا في غمرة يأسه وطموحه أن يوجهه إلى نفسه . إنه يحسب أن التجربة رحدها هي التي تستطيع أن تعطيه المعيار الذي يفصل بينهما . هذا الوهم يدفعه إلى أن يسير بمنطقه الحال إلى نهايته : « المنطق ، يا كالبيجولا ، المنطق يتبع أن يتابع طريقه ! »^(٢) وهكذا يحس في نفسه بال الحاجة التي تلح عليه أن يدرك المستحيل ، أن يملأ ذراعه فلتسم القمر ، أن يصل إلى السعادة والخلود ، إلى شيء ربما كان طائشاً مجرداً من كل معنى ، ولكنه ليس من هذا العالم^(٣) . إنه يريد أن يغير نظام الأشياء ، يريد من الشمس أن تغرب في الشرق ، ومن العذاب أن يختفي من أرض البشر ، ومن الموت

(١) كالبيجولا ، ص ١٢١ .

(٢) كالبيجولا ، ص ١٧٦ .

(٣) كالبيجولا ، الفصل الأول ، المشهد الرابع ، ص ١١١ .

أن يكفي يده عن الناس^(١) . وهكذا يستطيع أن يقول : «إن قاعدة القوة تكمن في أنها تتبع للمستحيل أن يتحقق بعض الإمكانيات» وأن يقول «إن حرفي لم يعد لها حد تقف عنده» ، بل أن يذهب إلى حد الادعاء بأنه «ما من شيء في هذا العالم ، ولا في العالم الآخر يمكن أن يقاس بمقاييس»^(٢) .

ويريد كاليجولا أن يرهن على حرفيته المطلقة ، وينظم عدم اكتئانه ، فيلق بالناس في أتون من العذاب ، إنه يخنق مجاعة ضاربة ، وينتهك حرمات النساء أمام عيون أزواجهن . ويريد كاليجولا أن يمتلك الناس كل الامتلاك فيأمر بقتلهم ، ذلك لأن الناس الذين قتلناهم ، يصيبحون معنا^(٣) . إنه يعتقد أنه لو استطاع أن يدرك المستحيل وأن يضم القمر بين يديه ، فسوف ينجو الناس من الموت . غير أنه يأمر بأن يموت الناس لكي يحمل دون الموت ، سبب تعاستهم الرئيسي ، وبذلك يناقض نفسه . ولكن المستحيل لا يتم على ظهر الأرض ، وكاليجولا لا يستطيع أن يلمس القمر بيديه ، وهو لذلك يصرخ ماداً ذراعيه نحو السماء ، لكي يهرب من وحدته . إنه يقوم على المستوى الفردي العدى بما سوف يقوم به الوباء على المستوى الجماعي — الميتافيزيقي^(٤) .

وترهق الناس حياة اللذ^٥ والنظر إلى يضعهم فيها كاليجولا فتوقف فيهم صورة الوجودان . ولكنها صورة من سبات الجهل والغفلة ، لا تمحى الوعي الحقيقي التي يمكن أن تدفعهم إلى التمرد . إن بعضهم يعلن رضاه بالحال واستسلامه له ، أعلى إلغاءه لوجود الحال نفسه (إذا الحال لا يحيى إلا بمقدار ما نعلن سخطنا عليه وتحدينا له) . وهم باعترافهم بالحال ينكرون للتمرد ، حتى يصل بهم الأمر إلى الحد الذي يجعلهم يرفعون القبض الرومانى — الذى يتجسد الحال الآن في شخصه — إلى مصاف الآلة ، هؤلاء الانهاريون الضعاف لا يفعلون ذلك عن إرادة شريرة ، بل عن جهل أو غفلة . وأما الفريق الآخر منهم فهم يدبرون مؤامرة على حياة القبض ، لأنهم يكرهون السعادة المستحيلة ويختلفون منها . يقول «كيريا» موجهاً كلامه لـكاليجولا : «إنني أحسّ في نفسي بالشوق إلى أن أحيا وأن أكون سعيداً ، وفي

(١) كاليجولا ، الفصل الأول ، المشهد الحادى عشر ، ص ١٢٢ .

(٢) كاليجولا ، ص ٢١٠ .

(٣) كاليجولا ، ص ١٥٧ ، وسوفهم ، ص ٩٤ .

رأى أن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى شيء منها إذا سار في الحال إلى أقصى مداه^(١) ، فليس في استطاعة أحد من الناس أن يتعيّن هذا المتعلق بالحال وبهذا مع ذلك بالحياة أو يبلغ السعادة .

و « كيريا » كذلك إنسان يعيش في الحال . ولكن الشيء الذي يميزه عن كاليجولا هو أنه يرفض أن يسير مع منطقة الحال إلى نهايته . إنه يؤمن بإمكان الحياة في الحال ، ولكنه يؤمن كذلك باستحالة البرهنة عليه . وهو بذلك يبقى على إخلاصه للمحال ، فيعرف بحدوده ، ولا يحاول أن يتحمّل أسواره . لقد عرف كيريا أن منطق كاليجولا لا بد أن يؤدي به إلى القتل في صورته : الاتخاف والقتل بالحملة . ولقد عرف أيضاً أن الحقائق الواضحة البيّنة بذاتها (والحال لا شك إحدى هذه الحقائق) لا تفسّر إلا بذاتها وبنفسها ، وأنها لا تحتاج إلى قيمة خارجية عنها للاستعانة بها على تفسيرها ، فوضع قيمة كهذه يشبه الإقدام على « الفزعة » التي حرّمتها على نفسه إنسان الحال . والإقدام على مثل هذه الفزعة ليس مجرد مسلك فاسد في الفكر والشعور كما رأينا فحسب ، بل هو قبل كل شيء جريمة لا تغفر . وسرى كيف أقدمت نظم الطغيان السياسي المختلفة على مثل هذه الجريمة حين جعلت للتاريخ قيمة مطلقة (كما في التأكيد المطلق عند الماركسية) ، أو حين جرّدته من كل معنى وقيمة (كما في النفي المطلق عند الفاشية والنازية)^(٢) . إن كلا النظريتين يشيّئان إلى الاتخاف أو إلى القتل بالحملة تبعاً لتأكيده لهما التاريخ أو نفيه عنه . وكلاهما ينبع عن روعي غير حقيقي بالحال ، إذ الوعي الحقيقي به لا بد وأن يؤدي في نهاية المطاف إلى التردّد الحق ، أي التردّد المعتدل .

وإذن فالمعنى إلى المستحيل يحمل في ذاته خطر إلغاء تلك الحقائق التي تأدت عن الوعي الناصع بال الحال وتفوي كل قيمة عنها . وسعى كاليجولا إلى المستحيل يحمل في ذاته أيضاً خطرًا لا ينفصل عن ذلك ، هو خطر اعتبار الناس جميعاً مذنبين ، سواء في ذلك الذين يقلدون فعله فينفون ويدمرون ، أو الذين يتصرفون عليه فيضطرون إلى الإقدام على الجريمة . « أنا في حاجة إلى مذنبين . وهم جميعاً في

(١) كاليجولا ٤ ص ١٧٩ .

(٢) المترد ٤ ص ٥٤ - ٧٥ - ٨٤ - ١٠٥ .

نظري مذنبون . » هكذا يقول كاليجولا . ويستطرد في منطقه الذي يتألف في مجموعة من أقبية خاطئة خادعة فيقول : كل من يذهب يموت . وكل من هو من رعية كاليجولا فهو مذنب . إذن فالجميع مذنبون . يتبع عن هذا أنهم جميعاً محكوم عليهم بالموت . إن المسألة مسألة زمن فحسب^(١) .

ولكن كاليجولا ، على الرغم من كل ما يؤكده ، لم يسر في منطقه الحال إلى آخر نتائجه ، فلو فعل لكان لزاماً عليه أن يقدم على الانتحار . لقد عجز كاليجولا عن تحقيق المستحيل وظلّ وحيداً طول حياته ؛ لم يلمس القمر ولم يدرك الخلود .

أما « مارتا » (بطلة مسرحية سوه فهم) فهي الوحيدة التي سارت مع منطق الحال إلى آخر مداه . إنها تكتشف بعد أن قتلت أخاهما أنها فقدت السعادة إلى الأبد ، وفقدت معها البحر والشمس . ولكن الحال لا ينفصل عن السعادة ، أعني أن الحال لا سبيل إلى احتياله إلا حيث تكون السعادة ممكنة – وإذا كانت قد فقدت السعادة ، فقد فقدت معها المقدرة على الوقوف في وجه الحال ، ولم يبق أمامها إلا الانتحار^(٢) . بهذا تكون « مارتا » قد تجاوزت الحدّ الذي يتبيّن لنا بالوعي الناصع بال الحال ، وأفاقت على « القفزة المميتة » التي لا بد أن تنتهي ب أصحابها إلى الموت .

إذن فالوعي الحق بالحال ، وبالثالى بالفرد ، لم يشرق بعد عند كاليجولا ولا مارتا ولا مرسو . فعل الرغم من أن مرسو يحبها حياة « حالية » بختة ، حتى ليتمنى قبل أن يتغذى فيه حكم الموت لو أمكنه أن يعود فيحياتها مرة ثانية ، وبالرغم من أن مارتا وأمها بعد أن قتلا الأخ والابن يقفن على هاوية الحال ويشتبان أعينهما في أعماقها ، وبالرغم كذلك من أن كاليجولا لا يهب عاطفته وحياته كلها لل الحال ، فإنهم جميعاً يجعلوننا نحسّ بمحظى الحال دون الوعي الحقيقي به . حتى سيزيف ، الذي يشهد « بالعزّة الميتافيزيقية » التي تجعل الإنسان يحمل عمالية العالم والذي يواجه قدره الظالم بوجдан ناصع ووعي مضى ، لم يزل محصوراً في دائرة هذا المفرد

(١) كاليجولا ٤ ص ١٢٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٢٩ .

الفردى الذى سيناه بالتمرد الحال . فتمردك كره للمرت وحاس للحياة فى وقت واحد ، نفى للألمة وتخد للحال . إنه فى وقته الوحيدة على قمة الجبل الوحيد ، لا يجد ملجاً يأوى إليه إلا قراره جرمه ، ودفعه للصخرة إلى قمة الجبل وتركها تسقط إلى الوادى لكنى يدفعها من جديد ، ففعل عايش لا جدوى منه ولا نهاية له . إن سيزيف لا يعرف التمرد الحقيقى . الذى هو في جوهره احتاج على قدر ظالم غير مفهوم . ذلك أنه لا يختج ، بل يحتمل ، لا يثور ، بل يعاند . ووعيه الناصع الذى يجعله يواجه الحال ويتحدى هو الذى يبرر لنا أن نتحدث عن تمرد « الحال » الذى لم يصل بعد إلى مستوى التمرد الحق .

تستوى في هذا نماذج الحال (سيزيف ، الممثل ، العاشق ، الفنان) والغريب (رسو) ، والقاتلتان (مارتا وأمها) وكاليجولا . إن التمرد عندم جميعاً ليس إلا عاطفة متحمسة للحياة ، وعندما ، ورفضاً مربراً لكل عزاء يأتي من « فوق الطبيعة » ، وكيريات تعجل الإنسان بؤكد قيمة حياته بالتحدي والعناد والإصرار . لهم جميعاً يدورون حول تجربة الحال كتجربة « نادرة » ، شخصية ، مباشرة ، يعانيها الفرد وحده ، دون أن يستطيع تجاوز الأفق الفردى الذى تتحرك فيه ، ودون أن تتمكن من إدخال عنصر « الآخر » إليها . ولذلك كان تمردهم الفردى هو ما سيناه بالتمرد الحال ، تميزاً له عن التمرد الحقيقى الذى يحرر الفرد من وحدته . هنالك تصبح الخطوة الأولى التى يقوم بها العقل الذى تصدمه غربة العالم هي الاعتراف بأنه يشارك جميع الناس في الإحساس بهذه الغربة . . ويصبح الداء الذى كان يعانيه فرد بمفرده وباء مشتركاً^(١) .

هذا التمرد الحقيقى الذى عرضه كاتب عرضياً فلسفياً في كتابه « التمرد » (١٩٥١) قد صوره من قبل تصويراً شاعرياً في روايته « الوباء » وفي مسرحيته « حالة حصار »^(٢) .

(١) التمرد ٤ ص ٣٦ .

(٢) راجع في هذا كله أيضاً مقالتين لكاتب السطور بعنوان : وداع أثير كاتب ، المجلة ، مارس ١٩٦٠ ، وقبل أن يفوت الأوان ، نظرات في روايات أثير كاتب ، مجلة الكاتب ، أكتوبر ١٩٦٣

الانتقال إلى الترد

- (أ) الوعي في مسرحية «حالة حصار» .
 (ب) الوعي في رواية «الوباء» .

ا - تصور هذه المسرحية سكان المدينة الأسبانية كادييز الذين يعيشون حياتهم الطبيعية الخصبة فاقدى الوعي مسلمين بها تسلیعاً لا يقبل المناقشة ، في ظلّ نظام تقليدي عاجز لا أثر له ، يمثله المحاكم والقاضي والكنيسة . وذات يوم ينشب الوباء غالبه في جسد المدينة ، فيفرض علىها نظاماً بير وقراطيّاً جامداً مجرداً كأنّه القدر . ويختلط الوباء حياة المدينة كما سقط طفيان كالبيجولا مدينة روما ، فيفشل الوجودان ، ويقتل الحرية والحب والمغامرة . وتتصبّع العدالة انتقاماً ، والحب كرهاً ، والشرف جيناً ، وينقطع تيار الحوار الإنساني الذي يعبر به البشر عن مخاوفهم وألامهم ، عن أحزانهم وأفراحهم ، عن أسئلتهم وأجوبتهم . ويسود حكم الصمت ، أعلى حكم المونولوج . ويظلّ هذا الحكم سائلاً حتى يتشرع الطالب والعاشق الشاب ديبيجو فيصرخ صرخة الاستجاج والفرّاد ، ويتزعّق القناع عن وجهه ، ويحرر سكان المدينة من خوفهم ، وينفذ حبه ، بعد أن يدفع حياته ثمناً له .

إن التردّد على الحال (مثلاً في صورة الوباء) يتجسد في شخصية ديبيجو . إنه يزيل أكوان الكسل والخوف وعدم الاتكارات ويتوهّج شارة الحياة والقدرة والحرية في نفوس سكان كادييز . لقد سقط شعب كادييز ضحية نظام سلبي مجرداً ، كما حدث من قبل لاحاشية كالبيجولا ولسكان مدينة أوران (في رواية الوباء) . وكان يمكن أن يقهـر واحد منهم خوفه من الموت لكي يصل إلى درجة من الوعي تندلع منها شارة التردّد . تقول سكرتيرة الوباء : هل ما زلت تحس بالخوف ؟ فيجيبها ديبيجو قائلاً : لا ، وتردّ عليه السكرتيرة قائلة : إذن فلست أملك شيئاً ضللك^(١) . إن «دـيبـيجـو» غاز كلـلـكـ الـذـي تـحدـثـاـ عـنـهـ فـيـ «ـعـمـاـجـ الـحـالـ» ،

يتغلب على الموت في نفسه وفي نفوس من يشاركونه في الحياة والمصير ، لا عن غرور أو كبراء ، بل عن وعي يعوقه اليأس الذي لا يخرج منه ، الذي يزيد فيه الموت من وطأة الفلم^(١) . إن التمرد الشاب ديبنجو لا يريد أكثر من أن يكشف لسكان مديتها عن معنى قدرهم الذي خلا من كل معنى . إنه يريد أن يوقف حيائهم التي غاصت في السلبية واللاوعي ، وعدم الاتكاث . تمرد دعوة إلى الوعي الناصع بالحال ، وتحث لهم على تحديه وجهًا لوجه ، والتصدى له وعدم المروء منه . فتعلم الناس أن كل شيء حال ، معناه في الوقت نفسه التمرد على حكم الوباء ، والتغلب عليه في الوجودان قبل الانتصار عليه في الواقع . ذلك لأن الوباء سيظل يفرض سلطانه المتعسف المجرد ما بي الناس في كاديز ينعمون في سبات من فقدان الوعي . وهو يستطيع أيضًا أن يحافظ على سلطانه لو استيقظ الناس من نعاسهم واختاروا العدمية الميتافيزيقية (التي تتمثل في شخصية نادا — ومعناها العدم في الأسبانية) موقًّا لهم .

ليس فقدان الوعي مجرد نقص في درجة الوعي يقدر ما هو نقص في الوعي بمحالية العالم وعدم جدواه . إنه يمثل ذلك الأفق الضبابي الغائم الذي تدور فيه كل المغامرات الميتافيزيقية العدمية (مثل الانتحار الذي تقدم عليه مارتا وأمها ، ومثل القتل بالحملة الذي يأمر به كاليجولا وينظمه الوباء . ولذلك نستطيع أن نسمى الانتحار ، الذي يرفضه كامي في « أسطورة سيزيف » ويسميه بالهروب والنكوص ، نقصًا في الوعي الناصع بال الحال . إن كل نقص في نصوع الوعي فهو في الوقت نفسه نقص في الوعي بالحال وبالتالي عقبة تحول دون التمرد . إن نصوع الوعي بالحال شرط للتمرد ، كما أن التمرد نفسه شرط لنصوع الوعي .

(ب) يمس سكان المدينة الجزائرية الباسة أوران ، كما يصفهم لنا راوية الوباء الطبيب رو ، إحساساً ضليلاً بالواقع . إنهم لا يشعرون بالخير ولا بالشر ، وهذا ما يسمح للوباء بأن يتشر بينهم ، ويتمكن شيئاً فشيئاً من نفوذهم وأبدانهم . إنه ينضم الشر في الحياة الإنسانية حتى يصبح نظاماً متسلاً للبيان ، يقوم على العذاب ، والموت ، والفراق ، والخوف ، والوحدة . وهو يدمّر كل ما هو خير في

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٣ .

هذه الحياة : الحرية والأمل والتعاطف والحب . ويزحف فتسلم له المدينة التي استسلمت قبله لحالة من السلبية وفقدان الوعي . وينتشر ملاً كالتجريد^(١) بفضح نفسه بعلامات سلبية^(٢) . وليس الوباء مجرد رمز لشَّر يصيب المدينة من خارجها ، بل هو النتيجة المنطقية الأخيرة لتلك القيم السلبية التي عاشت كامنة في ضمير سكان أوران^(٣) ، وانطوت في موقفهم السلى الذي فقد كل عناصر الوعي والمقاومة . وسواء كانت نظرتنا إلى الوباء نظرة فردية أم سياسية أم اجتماعية أو ميتافيزيقية ، فإن الرمز الذي يعبر عنه يؤكد الارتباط الفروري بين الشر وبين النقص في مستوى الوعي والوجودان .

إن الوباء في نظر تارو والدكتور ريو – وهما الشخصيتان الرئيسيتان في هذه الرواية – هو في جوهره موقف لا يخرج منه^(٤) ، ينبغي مواجهته بالوعي الناصل العيني . إنه ، كحال عند سيزيف ، عود على بده^(٥) لا نهاية له ولا جلوى من ورائه . إنها يكافحان بكل ما يملكان من قوة ، على الرغم من إيمانهما بأن جرثومة وباء الطاعون لا تموت ولا تخفي كل الاختفاء^(٦) ، وأن الإنسان سيهزم في نهاية الأمر دائمًا أمام سلطان الوباء الذي لا يهز . كلًاها يرفع رأية الكفاح على طريقته ؛ فريو يمارس مهمته كطبيب في شرف وأمانة (إن الوسيلة الوحيدة لمكافحة الوباء هي الأمانة)^(٧) . ويرفض حتى الموت أن يحب الخلبة التي يتذبذب فيها الأطفال^(٨) ، وتارو يضم على أن يرفض كل ما يقتل أو يرزق القتل . إنها يقفان أمام هذا الحال الجديـد وجهاً لوجه ، ويرفضان أن يفرقا من أمامه أو يحيـنـا له روؤسـها^(٩) ، وما يـوقـفـهـماـ هـذاـ يـرـفـضـانـ كـذـلـكـ أـنـ يـعـيشـاـ فـيـ الـعـدـمـيةـ المـيـتاـفـيـزـيـقـيـةـ الـىـ تـعـيـشـ فـيـهاـ شـخـصـيـةـ يـالـسـمـةـ مـثـلـ كـوـتـارـ ،ـ كـماـ يـأـبـيـانـ أـنـ يـقـفـزـاـ الـقـفـزةـ

(١) الوباء ٤ ص ٨٤ ، ٢٥٦ .

(٢) الوباء ٤ ص ١٣٠ .

(٣) جرين بر ٤ كاي – مطبعة جامعة تبريز ، نير برونشفيك ، ١٩٥٩ ، ص ١١٥ .

(٤) الوباء ٤ ص ٦٣ .

(٥) الوباء ٤ ص ١٤٩ .

(٦) الوباء ٤ ص ٢٨٣ .

(٧) الوباء ٤ ص ١٥١ .

(٨) الوباء ٤ ص ١٩٩ .

(٩) الوباء ٤ ص ٢٣١ .

المحيطة التي لا ينفك الأب بانيلو مجده فيها ويزيتها للناس في خطبه ومواعظه ، ونعني بها المساس العزاء والخلاص في حياة أبدية غير هذه الحياة . إنهم يعيشان كما عاش سلفهما القدم سيزيف في تناقض دائم مع نفسها وفي تزق باطنى لا يهدأ عذابه^(١) . ومع ذلك فإن عذابهما عذاب من أجل الآخرين ، والألم الفردى الذي لم يكن سيزيف يعرف ألمًا غيره قد أصبح ألمًا جماعيًّا . هناك اختلفت المصائر الفردية ، ولم يبق إلا تجربة واحدة مشتركة ، هي تجربة الوباء والمشاعر التي يحس بها الجميع .^(٢)

إن فكرة « الآخر » تظهر هنا لأول مرة ، باعتبارها عنصراً أساسياً في بناء الوعي الناصع المتمرد على الحال . ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب . فإن فكرة الآخر قد أصبحت تدعيمها كلمة « نحن » التي ترد الآن على لسان راوية الوباء « الدكتور ريو »^(٣) ، فيعبر بها عن جماعة من الضحايا والمقهورين ، يكافحون قدرًا ظلماً مشتركًا قد خلا من كل معنى .

رواية الوباء ومسرحية حالة حصار تصوران هذا الانتقال من الأنماط إلى التحن ، من الفردية إلى التضامن ، ومنفرد الحال إلى الترد الحقيقى المعتدل . هذا الانتقال لا يحدث إلا في الوعي والوجودان . وبذلك يتسع مجال الفكر من « أسطورة سيزيف » إلى « الترد » ، ومن مشكلة الانتحار إلى مشكلة القتل البشري ، ومن أخلاق الكتم إلى أخلاق الكيف ، ومن نزعة عدمية شاملة شعارها هو كل شيء أو لا شيء إلى نزعة تؤمن بالحد والقياس ، ومن تمرد طائش الحال إلى آخر معتدل وفيه لنبيه الأصيل .

ويمكنا أخيراً أن نلخص ما سبق في الحقائق التالية :

- ١ - إن التفكير الحال وهو يواجه مالا معنى له يفترض الترد بالضرورة . فالحقيقة الأولى ، والبيئة الوحيدة التي تؤدي إليها تجربة الحال هي الترد^(٤) .

(١) الوباء ٤ ص ٢٦٧ - ٢٦٦ .

(٢) الوباء ٤ ص ١٥٣ .

(٣) « أصبح الوباء منذ هذه اللحظة أمراً يعنينا جميعاً » . كما يقول الدكتور ريو (ص ٦٢ ، ٨٠) . وهذه المكانة تخصنا جميعاً ، كما يقول الصحفى رامير (ص ٢٩٠) .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٤ ، ٢١ .

٢ - الوعي الناصل بالحال يبعث على الترد : كما أن الترد يزيد من نصوح الوعي ويؤكّد شفافيته .

٣ - بالوعي يقف الإنسان أمام العالم وجهاً لوجه ، كأنهما ضدَّان متقابلان ، ويصبح الإنسان كائناً من غير هذا العالم . وكونه من غير هذا العالم يعني أنه يعلو عليه . هذا الملو لا سبيل إلى فهمه إلا عن طريق التضامن والديالوج ، اللذين يقوم الترد الحق عليهما ، وهو ما مستعرض له في الفصلين القادمين .

٤ - مسرحيتنا « كاليجولا » و « سوه فهم » يبيّنان حدود الفكر المحال وإمكانياته . فالذى يؤمن بالحالية المطلقة لابد أن ينتهى بالضرورة إلى ارتكاب جريمة الانتحر أو جريمة القتل . ومن ثمَّ فالترد على مثل هذه الحالية لا يمكن إلا أن يكون مثلها ترداً عالاً ، ما أبعد الفارق بينه وبين الترد الحق .

٥ - ثبتت نماذج الحال التي يسير أشخاصها في سلوكهم وفقاً لمبادئه الأخلاقية، أن الإخلاص للمحال لا يمكن وحده للوصول إلى الترد الحق . فلا بد دون ذلك من وجود فكرة « الآخر » كعنصر جوهري لا غنى عنه في بناء الوعي ؛ وذلك لكي يتمكن الإنسان من العلو على الفردية والوصول إلى أفق إنساني شامل يؤكد وجود طبيعة إنسانية مشتركة يقوم عليها الترد الحق . هذا الانتقال الذي تناولناه في الأعمال الفنية سنحاول الآن أن ندرسها في الترد نفسه .

الفصل الثالث

التمرد

«الإنسان نافذ ، هذا جائز ؛ ولكننا نريد أن نقول ونسن نقاوم ، وألا نعمل المدم ، إن كان يتظارنا حقاً ، أية مظهر من مظاهر المذلة».

(سيناكور : «أوبيرمان»)

نفس تقبه كامي ووضعه شماراً لرسالة الرابعة إلى صديق الملاك .

(١) بناء التمرد .

(٢) التمرد والثورة : التاريخ .

(٣) الانحراف عن التمرد : النعم المطلقة .

(٤) التمرد المعتمدل وفكرة الحد والمقياس .

(٥) استطيقاً التمرد .

(٦) تلخيص عام .

(١) بناء التمرد :

كان هم "كامي في أعماله المبكرة أن يصور مجاني الظل والنور في الوجود الإنساني وأن يبرز حاليته على المستوى الفردي . وكانت كراهة الإنسان وعزته في احتفال هذه الحالية ، ومواجهتها في تحدٍ وأمانة وشجاعة . أما مشكلة الموت ، مثلاً "في مشكلة الانتحار التي جعل لها الأولوية على سائر المشكلات ، فكانت هي الناقص المزق لقلب الذي انطلق منه فكره الفلسفى" كله . وأما الموت الذي تبرره الحجج العقلية ، وتندعه المذاهب الفلسفية والعقائد الأيديولوجية ، مثلاً في صورة القتل بالحملة ، فلم يكن قد التفت إليه بعد .

كانت حالية الحياة ، كما رأينا ، أمراً لا غنى عنه لتأسيس الحرية . ولقد رفض الانتحار رفضاً حاسماً ، لأن الانتحار معناه التخلّي عن الوعي ، والوعي هو

القيمة الحقيقة الوحيدة التي يملكونها الإنسان ، وهو الذي ينبغي عليه بزيادة الحال أن يحافظ عليه ، في أعلى درجات التوتر والتصوّع والصفاء . ولم يكن واجب الإنسان قاصراً على أن يحيا فحسب ، لكنه يتبع الحياة للمحال ، بل كان الواجب عليه أن يزيد من الحياة . مزيداً من الحياة : تلك كانت القاعدة الأخلاقية التي اتّخذها « نماذج الحال » شعاراً لحياتهم ومقاييساً لسلوكهم . وقد جعلتهم يقدّمون الكمال على الكيف ، لا بل يجردون القيم الكيفية من كل معنى أو دلالة . وقد يذهبون إلى أبعد من هذا ، فيرون أن القيم الكيفية تزيف الحياة ، وتملؤها بالأوهام ، وتبرر القتل على اختلاف صوره تبريراً أيدلوجياً (والغاري - وكاليجولا : وما زالت وأمها أمثلة واضحة على ذلك) . كانت القيم الوحيدة التي تتحفظ بمعناها هي القيم التجسدية أو « حقائق اللحم »^(١) التي تحدثنا عنها فيما تقدم ، والتي لا يخلج أحداً أن يشك في صدقها وينفيها . وكانت استطاعاً الحال ، أو « الخلق بلا صباح » هي تسجيل عمر الإنسان على ظروف حياته الحالية في لحظة سينارها « بالأبدية الفانية » . وكما استند سيزيف على صخرته التي كتب عليه أن يدفعها إلى قمة الجبل في عود على يده لا نهاية له ولا رجاء فيه . فقد استند الإنسان أيضاً على صخرة الموت الذي لا حيلة له فيه ولا مفرّ له منه . وكان أقصى ما يستطيعه هذا المترد الحال هو الصبر ، والشجاعة ، والكبرياء ، وأن يستند كل جهده في تحدي قدر ظالم الحال . لقد خنقت « النعم » ، إن صحت هذا التعبير ، صرخة « اللا » .

كل هذا قد عرفناه في السطور السابقة .

غير أن الإنسان لا يظلّ إلى الأبد « غريباً » في هذا العالم ، ولا في مقدوره أن يغلق وجهاته دون الاتصال بوجود الآخرين . وهو حين يموت لا يكون موته دائماً نتيجة ضرورة عميات تحتمها الطبيعة أو يدبرها القدر الحال . وبين يتربع الموت حياته لا يكون ذلك نتيجة إرادته الحرّة المختارة دائماً . إن إنساناً آخر قد يسلبه وجوده الحق (كما هو الحال في علاقة السيد - بالعبد) فيتركه جثة تسير على قدمين ، أو يطمس هذا الوجود ويلغيه إلغاء . والموت قد يصبح شرفاً يفتخر به

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٩ ، ١٢٢ .

الخلادون ، ويررونه بالنظريات والمبادئ ، وبالأساطير والمقائد المذهبية . ويصبح كذلك من المستحيل تفسير مثل هذا الموت في حدود دائرة الحال ، ومن خلال الأفق الذي تدور فيه مشكلاته . إننا الآن نواجه مشكلة أخرى غير مشكلة الانتحار الذي يقدم عليه الفرد فيتتحمل وحده مسؤوليته ، ويقاوم وحده آلامه . إن مشكلة « القتل » تجعلنا نواجه موقفاً جديداً نحتاج معه إلى قيم جديدة .

وهكذا يتبع السؤال الأول : هل يجوز لي أن أقتل نفسي ؟ سؤال جديد : هل يجوز لي أن أقتل غيري ؟ إن حتمية الموت أو « رياضته الدموية » التي كانت من أهم عناصر التفكير الحال ، لم تعد هي المشكلة الأساسية التي تشغل الفكر المتمرد . إن الناس جميعاً يموتون ، وتلك مشكلة لأنك أن تفعل إزاءها شيئاً . أما أن الناس يُقتلون فتلك مشكلة أخرى ، يجب علينا أن لا نقف حيالها مكتوف الأيدي . مشكلة الموت إذن باقية على الحالين . لم يُقصّ عليها . ولكن اتسعت دائريها ، ووضعت في مجال تجربة إنسانية أوسع ، هي تجربة المرد .

إن فكرة المرد ، كما يطبقها كافى في بداية مقاله الفلسفى الكبير المتمرد ، ليست إلا فرضياً يحاول به أن يفسر اتجاه عصمنا تفسيراً جزئياً ، كما يحاول أن يفسر به انفلاته من كل الحدود تفسيراً يشبه أن يكون شاملاً^(١) . إنها تصور تاريخ الكبريات « الأوروبية »^(٢) ، وتعبر عن غرورها وطيشها وتخبطها . والبحث في مواقف هذا التاريخ ومطامعه ، في تجاهله وفشلـه ، هو وحده الذى يمكن للمرد من أن يفتح لنا آفاقاً جديداً ظلـ حتى الآن مغلقاً دون التفكير الحال ، وكان لابد أن يظل كذلك .

ولكن ما هو المرد ؟ إن كافى يعرّفه على النحو التالي : الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يرفض أن يكون على ما هو عليه^(٣) ، أو بمعنى آخر هو الكائن الذى لا يرضى أبداً عن كيانه : فهو دائم السعي إلى تغييره والعلو عليه . فالمرد بهذا

(١) المتمرد ٤ ص ٢٢ .

(٢) المتمرد ٤ ص ٢٢ .

(٣) المتمرد ٤ ص ٢٢ .

المعنى موجود في كل تجربة إنسانية ، لأن كل تجربة إنسانية جديرة بهذا الاسم تحتوي على نوع من الرفض للواقع كما هو عليه . ولكن هل يستند الترد طاقته في هذا الرفض ؟ وهل يكون المترد مجرد إنسان يقول « لا » ؟

الحق أن الترد ينطوي على « اللا » و « النعم » ويضم « الموافقة والرفض في وقت واحد . فالمترد الذي يقول لا يؤكّد وجود حد لا يجوز لأحد أن يتخطيـه . يقول العبد لسيده والمقطوع لهـ مـن يـصـطـوهـهـ : « إنـكـ تـعـجاـزـ عـنـ الحـدـ » أو يقول « لا تذهب إلى أبعد من هذا » .^(١) إنه يقول « لا » مـن يـدوـسـ حقوقـهـ بـقـدـمـيهـ . ولكنـهـ فيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ يـقـولـ « نـعـمـ » مـلـهـ الـحـقـوقـ نـفـسـهـ ، وـيـتـعـاـزـ بـذـلـكـ النـفـيـ الخـالـصـ إـلـىـ توـكـيدـ خـالـصـ . العـبـدـ الـذـيـ تـسـلـلـ شـعـاعـ الـحـرـيـةـ لـأـوـلـ مـرـةـ إـلـىـ زـيـرـانـةـ وـجـوـدـ الـعـتـمـةـ لـاـ يـخـتـجـ فـحـسـبـ بـلـ يـؤـكـدـ كـلـلـكـ وـيـوـافـقـ . إـنـهـ يـكـشـفـ لـمـضـطـهـدـهـ عـنـ جـزـءـ مـنـ نـفـسـهـ ، يـرـيدـ لـهـ أـنـ يـحـترـمـ وـيـرـفـقـ لـهـ أـنـ يـهـانـ . وـفـعـلـ الرـفـضـ فـيـ حـدـ ذـاـتـهـ قـيـمـةـ أـخـلـاقـيةـ ، كـمـ هـوـ أـيـضـ حـكـمـ بـالـوـجـودـ . فالـعـبـدـ الـذـيـ يـسـتـكـرـ وـجـوـدـ الـعـبـدـ يـعـرـفـ فـيـ الـوـقـتـ نـفـسـهـ « بـسـبـبـ أـعـقـمـ يـدـعـوـهـ إـلـىـ الـحـيـاةـ »^(٢) . ذلكـ أـنـ التـسـلـيمـ الصـامـتـ بـوـجـودـ الـعـبـدـ معـناـهـ التـخلـيـ عنـ تـلـكـ الـقـيـمـةـ ، وـالتـضـحـيـةـ بـلـلـكـ الـجـزـءـ مـنـ نـفـسـهـ ، الـذـيـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـظـلـ مـقـدـساـ لـاـ يـمـسـهـ أـحـدـ .

لقد سمعنا من قبل صرخة الاحتجاج يطلقها الإنسان في وجه الحال . ولكن السبب الأعمق الذي يدعو الإنسان إلى الحياة لم يكن في هذه المرحلة يتعدى تلك الصرخة اليائسة المتکبرة التي تدوى في سمع عالم آخرين أصمّ مجرّد عن كل معنى : « لـأـنـيـ أـصـرـخـ قـاتـلـاـنـيـ لـأـوـمـنـ بـشـئـ وـلـأـنـ كـلـ شـئـ مـحـالـ ، وـلـكـنـيـ لـأـسـتـطـعـ أـنـ أـشـكـ فـيـ صـرـخـيـ ، وـلـابـدـ لـيـ عـلـىـ الـأـقـلـ أـنـ أـوـمـنـ بـاـحـتـاجـاجـيـ »^(٣) . ولكنـ هـذـاـ الـاحـتـاجـاجـ الـفـرـدـيـ الـمـسـجـونـ بـيـنـ جـدـرـانـ الـذـاتـ قدـ استـنـدـ نـفـسـهـ ، كـمـ رـأـيـناـ ، فـيـ التـرـدـ الـحـالـ . وـالـتـرـدـ الـحـالـ قدـ أـنـشـبـ كـالـوـحـشـ الـجـريـعـ الثـائـرـ أـنـيـابـهـ فـيـ

(١) الترد ، ص ٢٥ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٩٤ .

جسله ، فلم يستطع أن يخرج من حدود ذاته : ولم يستطع أن يتوسّس قيمة عامة شاملة .

ولكن ما هي التجربة قد أتسع مجالها ، والضرورة تستدعي وجود قيم جديدة . المضطهد المغلوب على أمره قد شعر في أثناء ذلك بذاته (عمل) السبب في ذلك هو لقاوه بالواقع الجديد ، أو لعله هو المشاركة الإيجابية في حركة المقاومة السرية بجيوش الاحتلال ، والانفعال العميق بالآلام الحرب) . إنه يخاطب الآن مضطهده خطابة التدّلل . وديالكيلك «إما الكل أو لا شيء على الإطلاق»^(١) . «(الذى كان دائمًا شعار التردّد الحال عند العدميين من أمثال الطاغية كالبيجولا والياشة الحاملة مارتا) قد انقضى الآن في ضوء جديد . فالضمحية تصرخ في وجه جلادها هائفة : إما أن تحرّم ما أنا عليه ، وإما أن أوثر الأُكُون على الإطلاق . فما هو هذا الكيان الذي تريد الضمحية أن تحافظ عليه من بطش جلادها ، وما هذا الوجود الذي يريد المضطهده أن يؤكده في وجه من يضطهده ؟ إنه قبل كل شيء الوعي والحرية . وكلامها يكون ان جوهر التردّد . ثم ما هو هذا «اللا كيان» أو «اللا وجود» الذي يجعل منه التمرّد البديل «الوحيد للكيان والوجود» ؟ إن كلمته لمضطهده تعنى هذه العبارة : «إذا كنت ترافق على استعداد لأن الموت ، فإن ذلك هو البرهان على أنني أؤكد وجود قيمة تعلو على وجودي ويشترك فيها جميع الناس»^(٢) . فما هي هذه القيمة التي يشارك فيها جميع الناس على السواء ، وما هذا الوجود الذي يختار التمرّد العدم في سبيل الدفاع عنه ؟ — إننا نقترب بسؤالنا هذا من فكرة الطبيعة الإنسانية التي سيأتي الحديث عنها فيما بعد ، والتي تعبّر عن شيء يبقى وراء التغيير ، وقيمة تعلو على وجود الأفراد .

التمرّد حتى الآن يحتوى على التوتر الدائم بين النعم واللا ، بين التأكيد والرفض ، وبين الوجود والعدم . ويكشف التحليل لمفهوم التمرّد عن خصائصه المبهرية الأخرى . فهو إلى جانب هذا التوتر المتصل كرم وشهامة . فالامر في التمرّد أمر قيمة قد يستدعي الدفاع عنها وتأكيد وجودها أن يضحى الإنسان بحياته

(١) المترد ، ص ١١٨ .

(٢) المترد ٤ ص ٢٧ .

فـ سـيـلـهـاـ . وـهـىـ بـذـلـكـ أـيـضاـ عـكـسـ الـأـنـانـيـةـ .^(١)
 وـفـ التـرـدـ يـتـحـدـ المـضـطـهـدـ معـ كـلـ المـضـطـهـدـينـ ، وـتـتـحـقـقـ «ـالـهـوـيـةـ»ـ الـىـ
 تـجـمـعـ بـيـنـ الـإـنـسـانـ وـأـخـيـهـ الـإـنـسـانـ . وـالـتـرـدـ كـلـلـكـ تـضـامـنـ . فـفـيهـ يـعـلـوـ الـإـنـسـانـ عـلـىـ
 نـفـسـهـ ، وـيـتـجـاـزـهـ إـلـىـ الـآـخـرـ . وـفـيهـ يـعـىـ الـإـنـسـانـ وـجـودـهـ ، كـماـ يـعـىـ وـجـودـ
 الـآـخـرـيـنـ . وـعـنـ طـرـيـقـ هـنـاـ الـوعـىـ يـعـرـفـ تـضـامـنـهـ مـعـ كـلـ مـنـ يـشـارـكـونـهـ فـ
 الـإـنـانـيـةـ ، وـفـ نـفـسـ الـوـجـودـ ، سـوـاءـ فـذـلـكـ تـوـصـلـوـ إـلـىـ ذـلـكـ الـوعـىـ أـوـ لـمـ يـتـوـصـلـوـ
 إـلـىـهـ . وـالـتـرـدـ كـلـلـكـ تـنـىـ ، لـأـنـ الـتـمـرـدـ لـاـ يـشـتـىـ أـنـ يـمـلـكـ شـيـئـاـ لـاـ يـمـلـكـ غـيرـهـ . وـهـوـ
 لـذـلـكـ أـيـضاـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـمـنـيـلـ بـالـإـحـسـاسـ بـالـمـلـارـةـ .^(٢) ، الـذـىـ يـفـرـسـ الـإـنـسـانـ فـيـهـ
 نـفـسـهـ بـالـحـسـدـ وـالـحـقـدـ وـالـنـدـمـ . وـهـىـ تـقـيـةـ ، لـأـنـ الـإـنـسـانـ فـيـ قـعـدـ يـهـبـ نـفـسـهـ
 لـمـ يـكـونـ جـوـهـرـ الـإـنـسـانـ عـلـىـ الـإـطـلـاقـ ، وـيـسـتـعـدـ لـلـتـضـحـيـةـ بـوـجـودـهـ فـيـ سـيـلـ حـسـارـ
 هـذـاـ الـوـجـودـ نـفـسـهـ . وـهـوـ أـخـيـراـ تـنـىـ لـأـنـهـ بـرـىـءـ ، فـكـلـ تـمـرـدـ هـوـ فـيـ حـقـيـقـتـهـ شـوـقـ إـلـىـ
 الـبـرـاعـةـ .^(٣) يـشـتـبـهـ فـذـلـكـ الـإـنـسـانـ الـتـمـرـدـ بـإـنـسـانـ الـحـالـ .^(٤) ، فـكـلـاـهـمـاـ بـرـىـءـ فـيـ
 حـقـيـقـتـهـ وـجـوهـهـ . هـذـهـ الـبـرـاعـةـ هـىـ الـىـ يـعـرـفـ عـنـهـ «ـدـيـبـجوـ»ـ بـطـلـ مـسـرـحـيـةـ «ـحـالـةـ
 حـسـارـ»ـ حـينـ يـخـاطـبـ الـوـبـاءـ قـائـلاـ :

دـيـبـجوـ : نـحـنـ أـبـرـيـاءـ الـبـرـاعـةـ ، أـيـهـاـ الـجـلـادـ ، هـلـ تـفـهـمـ مـاـ هـىـ الـبـرـاعـةـ ؟
 الـوـبـاءـ : الـبـرـاعـةـ ؟ أـبـدـاـ لـمـ أـسـعـ عـنـهـ .^(٥)

لـيـسـ الـتـمـرـدـ بـجـرـدـ اـحـتـجاجـ يـقـومـ بـهـ العـبـدـ ضـدـ سـيـدـهـ الـذـىـ يـضـطـهـدـهـ ، وـلـاـ هـوـ
 بـجـرـدـ الـثـورـةـ الـىـ يـعـلـنـاـ إـنـسـانـ عـلـىـ مـنـ يـنـكـرـ حـقـهـ فـيـ الـحـرـيـةـ . إـنـ التـرـدـ أـعـمـقـ مـنـ ذـلـكـ
 وـأـكـثـرـ شـمـولـاـ . وـالـحـقـ أـنـ هـنـاكـ إـلـىـ جـانـبـ تـمـرـدـ الـعـبـدـ عـلـىـ سـيـدـهـ تـمـرـدـاـ خـرـ يـمـنـيـلـ
 عـنـهـ وـيـتـبـعـيـ أـنـ نـفـصـلـ بـيـنـهـمـاـ فـصـلـاـ وـاضـحـاـ ، وـإـنـ كـانـ ذـلـكـ لـاـ يـمـنـعـ مـنـ القـوـلـ
 بـأـنـهـمـاـ يـسـيرـانـ فـخـطـيـنـ مـتـواـزـيـنـ . ذـلـكـ هـوـ التـمـرـدـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـ . فـلـإـذاـ كـانـ الـعـبـدـ
 يـتـمـرـدـ عـلـىـ مـنـ يـنـكـرـ عـلـيـهـ قـيـمةـ يـعـرـفـ الـآنـ أـنـهـ مـشـرـكـةـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ جـمـيعـ النـامـ ،

(١) التـرـدـ ؛ صـ ٣١ .

(٢) فـارـنـ كـاتـبـ ماـكـنـ شـيلـرـ : الإـحـسـاسـ بـالـمـلـارـةـ وـحـكـمـ الـقـيـمةـ الـأـشـلـاقـ ، ليـزـجـ ١٩١٢ .

(٣) التـرـدـ ؛ صـ ١٣٥ .

(٤) أـسـطـرـةـ سـيـزـيفـ ، صـ ٩٤ .

(٥) حـالـةـ حـسـارـ ؛ صـ ١٣٢ .

فإن الإنسان في المفرد الميتافيزيقي إنما يتمرد قبل كل شيء على الموت والفناء الذي قدر عليه بما هو إنسان ، على الخلقة كلها وعلى تلك القوة التي يحملها مسؤولية الموت والتعاسة و «فضيحة» المصير الإنساني الذي كتب عليه أن يلقاءه .

إنه بذلك يفترض وجود الله في نفس اللحظة التي ينكره فيها . إنه ينتزع هذا الكائن العلی من ديمومته الأبدية ويدخله في وجوده الذي يرى أنه حمال ، ويلقى به في دوامة التاريخ . بذلك يريد المفرد أن يؤكد أن كل موجود متعال فهو على الأقل في مستواها متناقض مع نفسه^(١) .

هنا يواجهنا السؤال العسير : ما هي علاقة المتمرد بالله ؟

الحق أن المتمرد لا ينكر وجود الله ، فهو يتهمه بالظلم ، ولا يطمح إلى الانصار عليه ، ففي ذلك خروج على الحدّ يكافحه أينما كان . إنه يرفض وجود الله ويتحدىّه ، والإنسان لا يرفض ما لا وجود له ؛ ولا يتحدىّه وهما ولا عدماً . وطالما كان المتمرد يضع نفسه في موقف الاختيار بين إله قادر على كل شيء ولكنه شرير ، أو بين إله طيب ولكنه عقيم^(٢) ، فإننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه ملحد atheist ، بل أقصى ما نستطيع أن نقوله عنه أنه مناهض للربوية antithéiste . إنه يرفض وجود الله باسم الإنسانية الدينوية التي ترى أن مشكلة الإنسان الحقيقة — كما تعبّر عن ذلك شخصية تارو في رواية الوباء — أن يحاول أن يكون قدّيساً بغير الله ولا دين يرتبط به ، وأن يعلن ثورته على الوجود الذي تعلّب فيه الأطفال وتغوت ، دون أن يرفع عينيه إلى سماء يصمت فيها الله ، كما تعبّر عن ذلك شخصية الطبيب ريو في الرواية نفسها . فالتمرد على الله ليس هو الأصل في المفرد الميتافيزيقي الذي عرفنا أنه تمرد على المصير الإنساني الذي كتب فيه الفناء على الإنسان ، بل الأولى أن يقال إن التمرد على الله مشتق من التمرد الميتافيزيقي . إن الإنسان الذي يجد نفسه ملتوياً به في عالم محكم عليه بالموت ، ويرى الأطفال الأبرياء يتذمرون ويموتون أمام عينيه ، يتمرد على الله الذي يعتبره أصل العذاب كله . ويرى أنه هو «أب الموت» و«أكبر الفضائح»^(٣) .

(١) التمرد ٤ ص ٤١ .

(٢) التمرد ٤ ص ٣٥٤ .

(٣) التمرد ٤ ص ٤٠ ، ٥٣ ، ٣٠٣ .

إن التردد على الله ليس في حقيقته غير صورة من صور الترد على المطلق . فالإنسان الذي لا يعرف أنه عاجز عن الوصول إلى المطلق^(١) ، يرى أن واجبه الأول هو أن يعي حدوده ولا يتعداها بحال من الأحوال . فإذا تمرد فإنما يتوجه بتترده أول ما يتوجه إلى كل من يتتجاوز حدود الإنسانية ويعرف نفسه إلى مصاف الآلة . وهو في ذلك إنما يسير على هدى القاعدة التي يضعها كل متمرد حقيق نصب عينيه : «أن يتعلم الإنسان كيف يحيا وكيف يموت ، وأن يرفض أن يكون إلهاً لكنه يظل إنساناً»^(٢) .

إن التردد ، مثله في ذلك مثل الحال ، هو في جوهره نوع من المواجهة أو التقابل الحاد بين الوعي الناصل وبين العالم غير المقبول ، لا لأنه غريب ، وغامض ، ولا سبيل إلى فهمه ومعرفته فحسب ، بل لأن الشر والعقاب والموت يتحكمون فيه . ومن ثم يكشف الحال عن وجهه التاريخي الذي لم تتبنته من قبل ويظل التردد ، الذي يعبر دائماً عن صرخة الاحتياج في وجه هذا الحال في صورته التاريخية ، هو مطمعن الإنسان إلى «الوحدة السعيدة»^(٣) . — حتى العبد الذي يتمرد على سيده يطمع إلى الوحدة والوضوح — وهذا المطلب الدائم للوحدة شيء جوهرى بالنسبة لوعي الإنسان . ففي الوحدة دوام ، وعدل ، وشفافية ، وفيها السعادة التي يرى أن من حقه أن يسعى إليها ما يقى موجوداً على هذه الأرض . هذه الوحدة السعيدة التي ينشدتها وراء المظاهر الفانية المعلبة ، هي التي ي يريد المتمرد أن يواجه بها العالم الحال الذي ينهشه الفناء في كل لحظة ، والمصير الإنساني الذي يهشم الشر والظلم على مر التاريخ . وهي المطلب المتواضع الذي يواجه به طموح من يريدون «كل شيء أو لا شيء» ويسعون شيئاً إلى تحقيق حرية مستحيلة وعدهلة مستحيلة ، تذهب ضحيتها أجيال وراء أجيال .

وليس السعي إلى الوحدة (وهو في الوقت نفسه نشدان للوضوح والبراءة والبقاء)

(١) الصيف ٤ ص ٦٣ .

(٢) المتمرد ٤ ص ٣٧٧ .

(٣) المتمرد ٤ ص ٤٠ ، ١٢٩ .

إلا محاولة للرجوع إلى منبع التمرد الحق ، والمقاييس الحدّ والمقياس لبقاء على معنى « النسبي » وقراراً من خلوّ المطلق »^(١) . وهو كذلك محاولة حلّ تلك المتناقضات التي وقعت فيها الثورات التاريخية حين حادت عن معنى التمرد الأصيل .

قلنا الثورة وقلنا التمرد . فما الذي نفهمه من هاتين الكلمتين ؟ وما هو الحدّ الفاصل بينهما ؟ وهل الثورة كما يبدو من العبارة الأخيرة عكس التمرد ؟ وكيف فقدت في مسار التاريخ نقائصها وبراءتها ؟

لابد قبل الإجابة على هذه الأسئلة من أن نتفق أولاً على معنى « التاريخ » كما يفهمه كافى .

(ب) التمرد والثورة : التاريخ :

يكثر كافى من استخدام كلمة التاريخ في سياق كتابه الكبير « التمرد » . ولكن مفهومه لها يظل عامضاً عيناً في معظم الأحيان . لذلك كان من الضروري أن نحاول تحديدها بقدر الإمكان .

يردّ كافى في موضع عديدة من كتابه على نقاده الذين يأذنون عليه أنه رفض التاريخ رفضاً مسبقاً على كل تجربة . ولكنه إن كان لا يرفض التاريخ ولا ينكره فهو على الأقل لا يعيه من الاتهام . فهو عنده حامل الثورة التاريخية التي تنكرت للتتمرد الأصيل وحادت عن محاجته . وقبل أن نوضح ذلك بالتفصيل نرى لزاماً علينا أن ننتبه لمفهومه للتاريخ في أعماله السابقة على التمرد .

في أسطورة سيزيف نجد يقول : « عند الاختيار بين التاريخ وبين الأبدى ثرت أن اختار التاريخ ، لأنني أحب الحقائق اليقينية »^(٢) . كما نجده يتحدث عن الزمن الذي صمم على أن يتعدد معه^(٣) . ويغوص فيه إلى أعماقه . هذا الزمن الذي اختار أن يعيش فيه ، والذي رأه يجرى أمام عينيه جريان النهر أمام هيراقليط ،

(١) مسائل معاصرة ، الجزء الأول ، ص ٤٠ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٨ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٢٤ - ٢٥ ، ص ١١٨ ، والتمرد ، ص ٣٧٣ .

قد دفعه إلى اليقين بأن الموجودات كلها فانية^(١) ، وأن المستقبل لا سبيل إلى التنبؤ به ، وأن التذكرة عقيم .

ليس التاريخ هنا غير الزمانية المتصلة ، فهي الحاضر المباشر ، وهي الصد المقابل للأبدية واللازمانية . وهذا المفهوم من الزمانية باعتبارها الحضور المتصل للحظة العابرة المنفصلة ، وباعتبارها المملكة الوحيدة الممكنة للأخلاقية التي جعلت شعارها « مزيداً من الحياة »، هي التي جعلت إنسان الحال يقف من الأبدية موقفاً التحدى وهي التي جعلته يقول في « الرياح في جمياة »^(٢) : « ماذا تعنيي الأبدية ؟ » ، ويحاول أن يبحث عن الخلود بين جدران هذه المملكة الفانية . مثل هذا التاريخ الممزوج من نسيج التحفظات العابرة الفانية ، لا يتهمه كلامي ولا يرفضه . بل الأول أن يقال إنه يثبت بكل لحظة فيه ويحاول أن يتعذر منها سعادته الوحيدة الممكنة . إنه قبل كل شيء « منفي في الزمن »^(٣) ، يلتجأ إليه إنسان الحال ، كأنه واحد من تلك الأسوار القاسية التي فرض على نفسه أن يتھصن وراءها . إنه هنا يعيش في الحاضر وحده جاهلا بمستقبله ، منقطع الصلة عن ماضيه .

إن مفهوم التاريخ يتراجع معناه بين التاريخية البمحنة من ناحية وبين الخطمية التاريخية من ناحية أخرى . ولذلك نوضح ذلك يجب علينا أولاً أن نحاول الإجابة على هذا السؤال : ما هي العلاقة بين الترد والزمن ؟ ما موقف الترد من هذا الزمن في أبعاده الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ؟

كلما ذكرنا الترد ذكرنا معه البراءة والنقاء . فالطلب الذي لا ينفك المتردد يطالب به نفسه وغيره هو الحفاظة على نقاء الترد ، أعني على قربه من منبه الأصيل . وكل فكرة تستوي من الماغي أو تتبناً بالمستقبل (وبالتالي تحده) فهي فكرة غريبة على روح الترد الحق ، غير وفية لها . وعلى العكس من ذلك كل فكرة تتبع من الحاضر وتتجنب المتعال (الزانسندنس) على اختلاف صوره ،

(١) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٠٨ .

(٢) أمراض ٤ ص ٣٧ - ٣٨ .

(٣) الوباء ٤ ص ٨٨ .

فهي تحفظ بقيمتها . مثل هذه الفكرة الأخيرة لا تتطلب من الإنسان أن يخضع لها ، أعني أن يفقد حريته في سبيلها . إن على المرد الذي يريد أن يحافظ على نفسه أن يخلق نفسه في كل لحظة من جديد ، لأنه في صيرورة لا ينقطع تيارها . حتى إذا غاص في الزمن (باعتباره المسار التاريخي الذي يتوجه نحو خاتمة لا يمكن التكهن بها) ، لم يستطع أن يخلق قيمة حقيقة واحدة . عندئذ يصبح المرد ثورة تاريخية ، وبصيغة بروبيشوس الوحيدُ الذي ثار على الآلة من أجل البشر قيسراً الوحيدَ الذي يحمل إرادته على الرعية الصامتة . وعندئذ أيضاً يصبح الإنسان شيئاً ، يعامل معاملة الأداة التي يراد بها تحقيق خاتمة غبية أخيرة . هنالك يصبح المرد هو الضحية ، لأنه يريد أن يحيا في الحاضر وعده : « إن السخاء الحقيقي تجاه المستقبل هو في إعطاء الحاضر كل شيء »^(١) .

« أن تفعل ، كما لو كان في استطاعتنا أن نصلح الإنسان والأرض »^(٢) .
كان ذلك هو الدرس الذي أخذناه عن تجربة الحال . غير أن إصلاح الإنسان (وهي في حد ذاته فعل عملاً على الفشل دائمًا كما يرى كاي) لا يعني أن نفرض على الإنسان معنى أعلى أو نسلط عليه أية متعال (ترانسندنس) من أية نوع . فلو أننا فعلنا ذلك لأنينا الإنسان وألغينا هدفه الحقيقي في الوقت نفسه ، لأن « الإنسان » هو الهدف الحقيقي « الوحيد للإنسان »^(٣) .

فما هو إذن هذا الهدف الذي يسعى إليه الإنسان ؟ هو في حقيقته معايدة الإنسان على الحياة ، لكي يثور في وجه الموت ، وإعطاؤه السعادة ، لكي يحتاج على شقاء العالم الذي ألقى به فيه ، وتأكيد العدالة ، لكي يكافحظلم الأبدى المحيط به من كل جانب ، وأن نتوخى في أفعالنا أن يغير الناس على تضامنهم من جديد ، لكي يشركوا معًا في المرد على مصيرهم^(٤) .

(١) المترد ٤ ص ٣٧٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ١١٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٢٠ .

(٤) رسائل إلى صديق المألف ٤ ص ٧٧ .

بذلك يكون التمرد على مستوى التاريخية تمراً نفسياً - ميتافيزيقياً خالصاً^(١) . إنَّه لا يشغل نفسه في شيء بالمجتمع ولا بالحياة الاجتماعية ، بل يتحرك في اللحظات المباشرة المتلاحقة من الحاضر العابر ، مادفأً إلى تحقيق سعادة الإنسان في موقف محدود . فعالِم الشقاء الذي يحتاج عليه التمرد ليس هو العالم الاجتماعي ، أو ليس كذلك بالدرجة الأولى . إن احتجاجه منصب على الطبيعة « الكثيفة » غير المبالغة ، التي يعيش الإنسان فيها غريباً حكماً عليه بالموت ، وتمردُه يتوجه أول ما يتوجه إلى النساء الصامتة إلى الأبد .

هنا نستطيع أن نفهم سر التقد الشديد الذي وجده سارتر إلى كلامي . ففي رأى سارتر^(٢) أن كلامي قد رفض التاريخ رفضاً مقدماً على كل تجربة تاريخية . ورفضه له لا يرجع إلى أنه قد تعتذب فيه أو كشف عن وجهه المفرغ من خلال الرعب والقصوة (الأمر الذي لا يستطيع أحد أن ينكره على كلامي المكافع الشجاع) بل إلى أنه قد وضع القيم الإنسانية بأسرها في كفاح الإنسان ضد النساء ، حيث يصمت الإله إلى الأبد . هذا الكفاح الذي يعلمه الإنسان على قدره الظالم الحال يظل خارج التاريخ ، بعيداً عن كل تاريخية ممكنة ، ومن ثم لا يمكن أن يعد كفاحاً على الإطلاق . إنه يعلو على التاريخ أو بالأحرى يتعالى عليه . ذلك لأنَّه لما كان الظلم أبداً ، أعني لما كان غياب الله مستمراً خلال التاريخ ، فإن العلاقة المتتجدة أبداً من جانب الإنسان الذي يبحث عن المعنى بهذا الإله الذي لا يخرج عن صنته الأبدى لابد أن تكون هي نفسها علامة متعلالية على التاريخ ، خارجة عنه .

الحق أنَّ نقد سارتر يمكن أن يكون على صواب لو أنَّ التمرد كان يهدف إلى النقاء المطلق أو البراءة المطلقة . فالحقيقة أنَّ التمرد ، كما سترى فيما بعد ، لا يصل بضموجه إلى أبعد من « الذنب المحسوب » أو « الخطأة النسبية »^(٣) . إنه لا يطمع في البراءة المستحبة ، بل يريد أن يكتشف مبدأ الذنب المعتدل المعقول^(٤) . وهو

(١) أندر بيه نيكولا : فكر أليير كلامي الوجودي ، ص ١٨٨ .

(٢) سارتر ، دفع أليير كلامي ، في مجلته « المصود الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٢٤٧ -

٣٦٦

(٣) التمرد ، ص ٣٦٦ .

(٤) التمرد ، ص ٢٢ .

إذن لا يستطيع أن ينكر التاريخ أو يرفضه ، لأن التاريخ هو نفسه الذي يحمل معاه إلى اكتشاف الحد والقياس على كتفيه . والتمرد مهما بلغت مشقة الجهد الذي يبذل لا يمكن أن يطمع إلا إلى تقليل كمية الأكم في هذا العالم : « إن القيمة الأخلاقية التي يخلقها المتمرد لا تعلو في آخر الأمر فوق الحياة والتاريخ ، ولا التاريخ والحياة يعلوان عليها . فالحق أنها تكتسب واقعيتها في التاريخ حين يبذل إنسان حياته من أجلها ، أو حين يكرس لها حياته »^(١) . وإذا اضطرَّ المتمرد في لحظة من لحظات حياته إلى قتل إنسان ، فإنما يفعل ذلك لإنقاذ حياة وسعادة من يشركون معه في الإنسانية ، لا في سبيل إنسانية لم توجد بعد ، فهي لذلك مجرد فكرة أو تجريد .

نتهي من هذا إلى أن كلامي لا يلغي التاريخ ولا يرفضه (فهو صحيحة ذلك لكان فيه إلغاء الواقع نفسه) . وإنما يرفض ذلك الاتجاه الفكري (ونعني به الاحتمالية التاريخية) الذي يحاول أن يجعل من التاريخ شيئاً مطلقاً . وهو لا ينكر التاريخ (وكيف يستطيع أن ينكره ؟) وإنما ينكر موقفاً عقلياً يختار التاريخ والتاريخ وحده وبذلك يختار العدمية ويتجاهل حكمة المترد كلها^(٢) .

ما هي الآن علاقة المترد بالثورة ؟ هل يكتملان بعضهما البعض أو هل يستبعد أحدهما الآخر ؟ وإذا صحيحة أن الثورة قد حادت عن منبع المترد الأصيل ، وانحرفت عن قيمها الحقة ، فما الذي يستطيعه المترد الذي يظل على وفاته لنفسه ؟ وماذا يستطيع أن يقدمه لنا أكثري يفسر سلوك الإنسان ويضفي عليه معنى وقيمة ؟ – هذه كلها أسئلة يجب علينا أن نتحمّلها عن كثب ، فكما يتحدث عن الثورة فيبدو من حديثه كأنها هي مسخ المترد بل كأنها الصد المقابل له .
وأول ما نلاحظه في هذا الصدد هو أن المترد لا يكون شيئاً حتى يكون ثالراً^(٣) . والعكس صحيح . فالتأثير الذي لا يكون في الوقت نفسه متطرداً ، لا يتensi

(١) المترد ٤ ص ٣٦٦ .

(٢) كلامي ؛ رسالة إلى رئيس تحرير « المصور الحديث » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٢٤ (أعيد

نشرها في الجزء الثاني من « مشكلات معاصرة » . راجع كذلك المترد ٤ ٣٠٢ .

(٣) المترد ٤ ص ٣٠٦ .

له أن يكون ثالثاً بحثاً . إنه حين يحيى عن منبع التمرد وقيمه لا يعود أن يكون موظفاً أو رجلاً من رجال البوليس ، تلغى أفعاله التمرد في حقيقته ومعناه . فإذا كان التأثر في الوقت نفسه متبرداً – وهنا يكون الناقض الفريد بين التصورين – فهو إما أن ينتهي إلى الجنون وإما أن يصم على الوقوف في وجه الثورة . نحن مضطرون إذن أن نقرر تزامن^(١) هذين التصورين وتناقضهما في آن واحد ، وذلك إلى أن نوضح الفروق بينهما على وجه التحديد .

ماذا عسى أن يحدث للمتمرد الذي يريد أن يجد مخرجاً من هذه المعضلة ؟ إنه بالضرورة إما أن يعصي مبادئ التمرد أو يضطهد غيره لتحقيق ما يعتقد أنه يواافق تلك المبادئ ، أعني أنه سيضطر في لغة كامي أن يدخل التاريخ الحفظ . الموظف أو رجل البوليس ، الجنون أو الأضطهاد ، تلك هي المعضلة التي تواجه الإنسان المتمرد وتجعله على الحالين في تناقض مع نفسه .

على أن هنا التقابل بين التمرد والتأثير يقوم على تقابل أصلٍ آخر ، ونعني به التقابل بين التمرد والثورة . ولن نستطيع أن ندرك ماهية التمرد وحقيقةه حتى نحدد الفرق بيته وبين الثورة . ونؤود قبل أن نقوم بذلك أن نسجل الملاحظات التالية :

- ١ – كل تمرد ، كما أشرنا إلى ذلك في الصفحات السابقة ، فهو في حقيقته شوق إلى البراءة ، وكل متمرد فهو من تاحية المبدأ إنسان بريء . غير أن الشوق بعد يديه ذات يوم فيقبض على السلاح ويحمل الذنب الشامل على كتفيه ، أى القتل والعنف والظلم^(٢) .

ولقد ظلت الثورات التاريخية والثورات الميتافيزيقية ، من ثورة العبيد على يد اسباراتاكوس في نهاية العصور القديمة إلى الثورات التي قتلت الملك – والإله على مدى القرنين الأخيرين ، تحمل عن عمد ذنبًا ظلًّا يتضخم شيئاً فشيئاً بمقدار ما كان هدفها في التحرر الشامل يزداد يوماً بعد يوم .

- ٢ – ما من ثورة إلا وهى ثورة سياسية تهدف إلى نظام جديد للحكم ، وفي

(١) أي وجودها معاً في زمن واحد .

(٢) المترد ٤ ص ١٣٥ .

هذا تختلف عن المفرد اختلافاً أساسياً . في بينما المفرد حركة تصدر عن تجربة الفرد وتوتدى إلى الفكرة ، نجد الثورة تبدأ من الفكرة وتحاول أن تدخلها في التجربة التاريخية وأن تشكل "ال فعل بما يتفق مع هذه الفكرة حتى تخلق عالماً جديداً تضعه في إطارها النظري" . أى أن المفرد يظل احتجاجاً لا يدخل في مذهب ولا يعرف عقيدة ولا يتذرع بعبداً ، ولا يحكمه الترابط المنطقي^(١) .

٣ - المتمرد لا يريد في الأصل سوى أن يكتسب وجوده ويؤكده أمام الله^(٢) ، حتى إذا قامت الثورة التاريخية – ابتداء من الثورة الفرنسية إلى الثورة الشيعية الروسية – نسى الأصل فقد الصلة التي كانت تربطه به وراح يسعى جاهداً إلى إقامة المملكة العالمية ، وبسط السلطة الشاملة على طريق دام يزدم بجرائم القتل التي لا حصر لها .

٤ - يكافح المتمرد في سعيه إلى "الوحدة السعيدة" ضد الشر والموت ، محاولاً تحقيق عدالة ملائمة وحرية ممكنة . أما الثورة التاريخية التي بلغت ذروتها في القرن العشرين فهي تطالب بالشمول وتهدف إلى بلوغ مملكة حالية ، تتحقق فيها العدالة المستحبلة والحرية التي لا تعرف حد^(٣) ، وتكون هي ناج التاريخ وغایته الأخيرة . والسعى إلى الوحدة يحاول أن يصلح بين اللامعقول والمعقول وأن يجمعهما على صعيد واحد ، والمطالبة بالشمول تطمس اللامعقول إذ تعتقد أن المقول وحده يكفيها لكي تغزو العالم^(٤) .

ولكن هل يمكن للطريق الموصى إلى الوحدة أن يمرّ أولاً بالشمول ؟ وهل كان بحث المترد الميتافيزيقي والثورة التاريخية – وهي النتيجة المنطقية التي ترتبت عليه – عن الوحدة بحثاً يتفق مع روح المترد ؟

ذلك هو السؤال على الحقيقة . الإجابة عليه تكشف عن حقيقة المترد ، وتحوي جلوته التي كادت تخمد تحت ركام الأحداث . وفي سبيل ذلك يخضع كامي المترد لبحث تاريخي يحاول أن يفتش فيه عن ذاته ، لأنه لن يجد أصوله ومبادئه

(١) المترد ، نفس الصفحة .

(٢) المترد ، ص ١٣٢ .

(٣) المترد ٤ ص ١٣٦ .

(٤) المترد ٤ ص ١١٥ .

لإلى هذه اللذات^(١) . ولكن يقرر كاي ما هو المفرد نجده يبدأ بمحنه بما ليس بتمرد أعني أنه يسير من عدم الوجود إلى الوجود . وهكذا يحاول أن يكشف عن التسلسل المنطقي الذي سار فيه المفرد ويوضح موضوعاته الرئيسية التي لا تغير عن طريق تحليله لبعض الحقائق الثورية التي استقاها من التاريخ الغربي . وليس كتابه الكبير «المتمرد» سوى محاولة لدراسة بعض الحركات الثورية بمقدار انحرافها عن حقيقة المفرد . هذه الانحرافات التي يعرض علينا آثارها المفزعية من خلال سرده لتاريخ المفرد الميتافيزيقي والثورة التاريخية لا يمكن أن تنسى إلى المفرد . فهي انحرافات لا تظهر إلا عندما ينسى المفرد متابعة الأصيلة ، ويسقط متبعاً من التور المتصل بين «اللا» و «نعم» ، حتى ينتهي بالاستسلام للنى المطلق أو بإلقاء نفسه بين أحضان التأكيد المطلق . والمفرد يحيد عن منبه حين يمجّد أحد القطبين المتضادين في تجربته ويصل به إلى ذروة التطرف . وسوف نحاول الآن أن ننصر أنفسنا على النظر في اثنين من هذه الانحرافات ، دون التعرض للتفصيلات التاريخية المضنية التي يزدحم بها كتاب «المتمرد» ، آملين أن نقترب من طريقهما من منبع المفرد وحقيقته .

(٢) الانحراف عن المفرد :

اللا المطلقة والنعم المطلقة

قلنا منذ البداية إن اللا والنعم مرتبان في فعل المفرد ارتباطاً لا ينفص . فاللا تضرب بمنورها ، إن صبح هذا التعبير ، في النعم ، والنعم بدورها كامنة في أعماق اللا . ولقد تتبينا هذا البناء الدياليكتيكي للفكر كاي في أعماله المبكرة في المرحلة السابقة على ظهور الحال ، كما كشفنا عنه في بناء الحال نفسه . ثم وجدنا أنه يميز موقف المفرد الحق ، الواقع لأصله ومنبه ، الذي لا يجعل من اللا ولا النعم شيئاً مطلقاً، بل يعيّن لكل منها الحدّ والمقياس الذي ينبغي له أن يقف عنده فلا يتتجاوزه . ورأينا بذلك أن المفرد يتميّز عن موقفين متطرفين يمكن تحديدهما على النحو التالي :

١ - اللا المطلقة أو نزعة النى المطلقة .

٢ - النعم المطلقة أو نزعة التأكيد والموافقة المطلقة .

وقبل الحديث عن هاتين التزعتين اللتين تظاهران في مراحل التردد الميتافيزيقي والثورة التاريخية نحب أولاً أن نفرق بينهما ونوضح ما نقصده بالتردد الميتافيزيقي . فقد بدأ التردد الميتافيزيقي يدخل في تاريخ الفكر المعاصر عند نهاية القرن الثامن عشر . ومن الطبيعي أن نقابله في مرحلة مبكرة ، لدى رائد التمرددين جميعاً في كل المصور ، ونعني به بروميثيوس . فبروميثيوس ، مثله مثل الإنسان المتردد في العصر الحديث ، يكافح الموت ، ويحمل رسالة ، ويثير حباً للبشر . غير أن اليونان الذين لم يتطرروا في شيء ولم يكن من طبعهم أن يثيروا التزاع حباً في الزواج ، قد جعلوا منه بطلاً ، تغفر له خططيته في النهاية . وكلمة البطل نفسها تدلنا على أنه كان نصف إله اختلف مع الآلهة ، والأمر عنده لا يزيد عن كونه مجرد شفاق عائليًّا يمكن أن يسوئ في يوم من الأيام . فقد كانت لليونان تأملاتهم الميتافيزيقية التي تختلف عن تأملاتنا . كانوا يؤمنون بالقدر . ولكن لم يعاصروها بالطبيعة التي كانوا يعودون أنفسهم بجزءاً منها كان أقوى وأشد . ومن ثم فقد كان التردد على الطبيعة شيئاً مستحيلاً في نظرهم لأنه سينقلب تمرداً على ذواتهم . حقاً إن اليأس بدأ يعرف طريقه إلى النفس اليونانية في شتاء الفكر اليوناني . ولكن هذا الصدع في الانسجام الشامل بين الطبيعة والإنسان لم يظهر إلا في كتابات أبيقور ولوكريس . وما هو إلا قليل حتى ظهرت بظهور المسيحية فكرة الإله الواحد المتشخص ، الذي يخلص بدمه عذاب الإنسان وخطيئاه .

نحن إذن من وجهة النظر هذه أبناء قabil أكثر من أن نكون أتباع بروميثيوس ^(١) . فبظهور قabil يتحدد التردد الأول مع الجريمة الأولى . وهكذا يصبح إله العهد القديم هو الذي يحرّك طاقة التردد . وحين يتم العقل المتمرد دورته ، يكون عليه - كما فعل باسكال - أن يستسلم في خضوع لإله إبراهيم وإسحق ويعقوب . ومن ثم يصبح العهد الجديد محاولة للرد مقدماً على كل قabil يظهر في هذا العالم ، بإظهار الإله في صورة رحيمة عطوفة ، ووضع وسيط بينه وبين الإنسان .

فهناك إذن إله العهد القديم المفزع في جانب ، وهناك إله العهد الجديد الذي حل في جسد إنسان ومات على الصليب . غير أنه يمكن أن توضع المسيحية موضع

الشك وأن ثمار الريب حول الوهية المسيح ، حتى يصبح يسوع المخلوع بريطاً جديداً وتنشق الملوء بين السادة والعبد من جديد . وهكذا يصبح كل شيء معداً لهجوم حاصل في عظيم على سماء معادية للإنسان . هذا الهجوم هو الذي يتبعه كامي في مراحله الثلاثة التي سنقف عندها فيما بعد بالتفصيل ، ونعني بها اللا المطلقة أو النفي المطلق ، ورفض النجاة ، والنعم المطلقة أو نزحة التأكيد المطلق . وكل مرحلة منها بطلها ورائدها : صاد ، وإيفان كرامازوف ، ونيتشه .

أولاً : اللا المطلقة أو النفي المطلقة :

يعدّ المركيز دى صاد والحركة الرومانسية مثلين جيدين على هذه الترعة . إن الطبيعة الإنسانية تلفي فيما ، والإنسان ينحط حتى يصبح موضوعاً للتجربة والمحاولة ، ومن ثمّ كان تطرف الترد وخروجه عن كل حدّ فيما . إن « صاد » يريد أن يؤمن الحرية الكاملة على سُمَار الشهوة والغرائز ، ولذلك فهو لا يستطيع أن يتحقق تمرّده إلا بالنفي المطلق للواقع بأسره . وكما كان كاليجو لا يأمر بقتل الناس لكي يتاح له في رأيه أن يعتلّهم كل الامتلاك ، وينظم بذلك ما يمكن أن نسميه بالانتحار الجماعي ، فإن الحرية الشاملة التي تنطلق فيها الفرائض عند « صاد » تصبح نوعاً من التدمير الشامل وتنهي حتماً إلى القتل . وكاليجو لا وصاد ، على اختلاف الدافع والغاية بينهما ، قد سارا مع منطق الترد المحال إلى نهايةه ، واستخلصا منه أقصى نتائجه . كلاماً قد سعى في تمرّده الجامح نحو الشمول بدلاً من أن يطلب الوحدة .

ومن المعلوم عن المركيز دى صاد أنه ليس بالكاتب ولا بالفيلسوف ذي المكانة المرموقة . ولعل مرجع شهرته إلى أنه قضى بين جدران السجن سبعة وعشرين عاماً . هذا السجن الطويل هو الذي يفسّر أعماله : إنها صرخة وحيدة تطلقها الطبيعة ، صرخة الدافع الجنسي ، الذي أثاره السجن الطويل وكبته وعاقبه . إنها تنكر وجود الله كما تبني وجود الأخلاق ، وتطالب الإنسان بأن يذهب في المتعة والامتلاك الكامل إلى ححدود التدمير الشامل الرهيب . الطبيعة عنده هي الجنس . وهذا المنطق يدفع به إلى عالم عاطل من القانون ، تتحكم فيه طاقة الشهوة وحدها . إنه عالم الحرية المطلقة من كل قيد ، طردت الفضيلة منه بغير عودة . ومن ثمّ فالحرية هي الحرية ،

ولـا فـيلـست حرـية عـلـى الإـطـلاق . وـضـرـورة الـجـريـة تـتـطلـب ضـرـورة التـنظـيم ، وتـلـفـغـ صـادـملـى تخـيلـأـماـكـن مـغـلـقـة . « قـلاـعاً تـحـوطـهـا الأـسـوارـسـبعـمـرات » يـسـتطـيعـفيـهـ المجتمعـالـجـدـيد ، مجـتمـعـ الشـهـوةـوالـجـريـة ، أـنـيـليـصـيـحةـالـطـبـيـعـةـ طـبـقاًـلـنـظـامـقـاسـ مـرـيرـ. إـنـهـعـلـىـعـكـسـ منـ روـسـوـ وأـصـاحـابـهـ منـالـجـمـهـورـيـينـ«ـالـفـاضـلـينـ»ـ فـيـعـصـرـهـ يـكـشـفـعـنـ نـزـعـةـالـشـرـالـطـبـيـعـةـ فـيـإـلـانـسـانـ، وـيـصـبـبـاـ فـيـقـالـبـالـقـوـانـينـ. هوـإـذـنـ إـلـاـخـادـالـخـالـصـ، الرـغـبةـالـمـدـمـرـةـالـتـىـجـعـلتـشـعـارـهـ«ـكـلـشـيـمـبـاحـ»ـ. غـيرـأـنـ أـدـيـرـالـرـذـيـلـةـالـتـىـتـجـلـدـفـيـهاـشـهـوـةـأـجـسـادـبـشـرـ، وـالـتـىـيـصـبـحـعـبـدـالـلـهـحـاكـهاـ مـطـلـقـوـلـهـاـالـأـوـحـدـ، لـمـتـلـبـثـأـنـاصـطـلـمـتـبـالـتـنـاقـشـالـكـامـنـفـيـذـاتـهاـ، وـتـحـولـتـ إـلـىـأـدـيـرـالـرـهـبـةـالـحـزـيـنـةـ، وـالـغـفـةـالـيـائـسـالـمـسـوـخـةـ. وـلـمـيـلـبـثـالـسـجـينـالـعـجـوزـ الخـبـولـ، الـذـىـظـلـيـحـلـمـبـعـالـيـسـجـدـلـلـهـ، أـنـرـاحـبـحـلـمـبـالـكـارـثـةـالـدـمـوـيـةـالـتـىـتـسـحـقـ هـذـاـعـالـمـ، وـيـعـيـشـأـيـامـهـالـأـخـيـرـةـكـالـمـمـلـكـالـمـزـلـاـجـبـونـالـذـىـلـاـيـسـلـىـغـيرـالـجـانـينـ. لـمـيـعـدـصـادـمـيـخـلـفـهـ. فـالـرـجـلـالـذـىـاخـتـرـعـحـصـونـالـرـذـيـلـةـالـتـىـتـعـدـ«ـالـأـبـ الشـرـعـيـ»ـلـعـسـكـرـاتـالـاعـتـقـالـفـيـالـقـرـنـالـعـشـرـينـ، كـانـيـحـلـمـبـيـشـرـةـتـجـرـدـمـنـ إـنسـانـيـتهاـعـنـطـرـيقـالـعـقـلـالـبـارـدـ. وـيـمـكـنـيـوـمـأـنـيـقـالـإـنـحـلـمـقـدـتـحـقـ، وـلـكـنـ معـتـنـيـرـبـسيـطـ: فـيـبـيـنـاـكـانـيـتـصـوـرـالـجـريـةـفـيـالـتـحـرـرـالـمـطـلـقـمـنـالـعـادـاتـوـالـقـوـانـينـ الـأـخـلـاـقـيـةـ(ـوـيـبـيـغـيـأـنـذـكـرـإـنـصـافـاـلـهـأـنـكـانـيـبـنـدـالـجـريـةـالـاجـتـمـاعـيـةـالـتـىـتـسـلـسـلـ بـالـمـقـصـلـةـ)ـ رـاحـخـلـفـهـيـشـأـعـونـلـلـجـريـةـبـكـلـسـبـيلـ. وـالـجـريـةـالـتـىـكـانـيـرـيـدـلـهـأـنـ تكونـثـمـةـشـهـيـةـغـيرـعـادـيـةـلـلـرـذـيـلـةـالـمـنـطـلـقـةـمـنـقـيـودـهـاـ، لـمـتـعـدـيـوـمـلـاـعـادـةـمـفـزـعـةـ لـفـضـيـلـةـبـولـيـسـيـةـ. (ـوـتـلـكـهـيـمـفـاجـاتـالـأـدـبـكـاـيـقـولـكـاـيـ(ـ١ـ)ـ)ـ.

وـشـيـهـبـنـزـعـةـ«ـصـادـ»ـنـزـعـةـالـحـرـكـةـالـرـوـمـانـيـكـيـةـالـتـىـتـمـيـزـبـإـيـثـارـهـلـلـشـرـ»ـوـمـجـيـدـهـاـ لـلـفـرـدـوـلـجـيدـ(ـ٢ـ)ـ. فـالـبـطـلـالـرـوـمـانـيـكـيـيـحـسـبـاـضـطـرـارـهـلـىـ فعلـالـشـرـ»ـمـدـفـوعـاـبـشـوـقـهـ لـلـخـيـرـمـسـتـحـيـلـالـتـحـقـيقـ. وـالـمـوـقـفـالـرـوـمـانـيـكـيـيـبـيـعـمـنـالـكـبـرـيـاءـ: فـالـإـلـانـسـانـ الـذـىـلـاـيـمـلـكـأـنـيـكـونـلـهـاـ، يـجـعـلـمـنـفـسـهـمـغـبـاـمـطـلـقـاـ، لـكـىـيـتـوـصـلـلـىـالـسـعـادـةـ الـمـسـتـحـيـلـةـفـيـحـدـودـعـالـمـمـكـنـ(ـوـهـذـاـشـيـهـيـمـوـقـفـكـالـبـجـوـلـاـ)ـ. وـمـنـثـمـلـمـيـسـطـعـ

(١) المترد ٤ من ٧٦.

(٢) المترد ٤ من ٦٧.

الرومانطيكيون أن يتجلبوا السقوط في هاوية العدمية . فالباحث عن سعادة ممكنة ، أعني سعادة محدودة ونسبة ، هو وحده الذي يستطيع أن يق صاحبه من التردّي في ظلام العدمية . ولقد علمنا التاريخ أن العدمية الرومانسية ليست مجرد نزعة مشبوهة من وجdan مذهب حساس ، بل إن الموت والقتل كامنان في أعماق القible العليا عند الرومانطيكيين ؛ وتعنى بها الغضب الجنون *Frenesie* (١) .

وليان كرامازوف (في رواية دستويفسكي المشهورة الأشواخ كaramazoff) هو الشخصية المضادة للرومانطيكيين . إنه لا ينكر وجود الله ، بل يرفضه باسم مبدأ أخلاق أهل . وهو يبذل النجاة ، والخلود ، والنعمة لأنه يعتقد أن اعتقاده بها معناه الاعتراف بالموت والعلذاب ، وبذلك يضع العدالة فوق الألوهية (٢) . إنه يريد أن يجد النعمة والحبة في العدالة ، ولكنه سيمضي في رفضه لوجود الله ، الذي يحمله وحده مسئولية موت الأبراء .

مثل هذا التردّي الطائش النبيل يخضع للديالكتيك الذي يميز العدمية في كل مكان وزمان : « كل شيء أو لا شيء » : طالما أن النجاة ليست من نصيب جميع الناس ، فإنني أرفض النجاة لنفسي . وحيث تخنق العدالة ويسود الظلم ، يفقد كل شيء معناه ، ويصبح كل شيء مباحاً . وتاريخ العدمية في الزمن الحديث يبدأ في الحقيقة من هذه العبارة : « كل شيء مباح » (٣) . من هذه العبارة التي أطلقها ليافان كرامازوف بدأ التردّي الميتافيزيقي ينطوي الخطاوة الأولى على طريق الفعل . إنه يجعل شعاره الآن « كل شيء أولاً شيء » ، وهو شعار يقرّر بدوره أن كل شيء جائز ومباح ، فيسعى إلى أن يخنق العالم خلقاً جديداً ، يؤكّد ملك الإنسان ويضمّن ألوهيته على هذه الأرض (٤) . كل شيء مباح ، وكل شيء جائز ، فالجريمة إذن مباحة ، والقتل جائز . إن الإنسان الذي يريد أن « يكون » ، يضمّن الآن على أن « يفعل » . فليحكم إذن ، ولغير ، ولسيطر .

هذه اللا مقولة المتطورة التي تصاحب التردد العدمية ترك أثراًها على المجالين الاجتماعي والسياسي ، وتتدخل فيما التناقض والتضاد الذي لا سبيل إلى رفعه أو

(١) التردّي ؛ ص ٧٠ . (٢) التردّي ؛ ص ٧٧ .

(٣) التردّي ؛ ص ٧٩ . (٤) التردّي ؛ ص ٨١ .

التغلب عليه ، اللهم إلا بالفناء التام والخراب الشامل . أى أن قوى الدم والغريرة المعمدة تصريح هي القيم الوحيدة الصالحة ، وتأكيد الفعل بكل ثمن يصبح هو المبدأ الذي لا مبدأ سواه^(١) . وقد أسس هتلر وموسوليني دولهما على الفكرة التي تقول إنه ليس شئ من معنى وأن التاريخ ليس إلا صدفة عارضة ولذتها القوة والسيطرة^(٢) . وإذا بالطاعة الخصبة والحركة الخالصة هما التبرير الوحيد لكل شيء^(٣) ؛ وإذا بهذه الطاعة الخصبة لا تجد لها متنفساً إلا في الغزو والمتصل . ويتجه الغزو إلى الداخل فيصبح « دعاية » لا نهدأ ؛ أعني استبعاد العقل وأصطدامه بالروح ، فإذا اتجه إلى الخارج لم يعلم له عدواً ؛ ووجد المبرر الذي يدعوه إلى تعبئة الجيوش وإصدار الأوامر بالزحف . وتتضخم العلاقة الفردية القديمة بين السيد والعبد فيسيطر سيد واحد على ملايين من العبيد^(٤) .

إن التي المطلق يحطم دياركيلث التردد حين يمجّد أحد طرفه (اللا) ويستبعد الآخر (نعم) . والت نتيجة المباشرة للذلك هي البربرية . فالذى يبني كل شيء يبني معه الطبيعة الإنسانية ويصل إلى الإيمان بأن كل شيء مباح . والذى يبيع كل شيء يبيع لنفسه كذلك أن يقتل الآخرين ويلقى وجود الوعى ، أؤمن ما في الوجود ، بل الوجود الحق نفسه . إنه يلغى هذه القيم جمياً حتى يصبح « انعدام القيم » هو نفسه القيمة الوحيدة الباقية له . وإذا كان التي المطلق معناه العبودية المطلقة ، فليست الحرية الحقيقة إلا الخضوع الباطئ المختار لقيمة تشمع بجهتها في وجه التاريخ ونواجهه^(٥) .

ثانياً : النعم المطلقة أو التأكيد المطلقاً :

تمثل هذه التزعنة فلسفتا شتيرنر^(٦) ونيتشه . فالفردية الأنانية تصل مع شتيرنر

(١) المترد ، ص ٢٢٣ .

(٢) المترد ، ص ٢٢٢ .

(٣) المترد ، ص ٢٢٣ .

(٤) المترد ٤ ، ص ٢٧٧ .

(٥) المترد ٤ ، ص ٢٣١ .

* شتيرنر Stirner (وهو الاسم الذي عرف به الفيلسوف الألماني كاسبار شتيرنر ، ولد في بايرن ويت =

إلى ذروتها ؛ فليس هناك إلا حرية واحدة هي قرق ، وليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الآنا المفردة . ويصبح التأكيد المطلق أشبه ببطوفان يجرف معه كل نفي أو اعتراض^(١) .

ولذا كان الله قد مات بظهور نيشه فقد وضع شيرنر من قبل بكتابه « الفرد وملكيته » (الذى ظهر في عام ١٨٤٥) أساس العدمية الشاملة ، وببدأ يسير في المتألهة التي يبنى الآنا عبورها ، ويكتشف عن الفراغ المفزع الذي يبنى الآنا أن يملاً بقانون جديد .

كان شيرنر يريد أن يحيي في الإنسان كل فكرة عن الله . ولم يكافع الله وحده ، بل كافع مادية فويـرـباـخ ، والروح المطلقة عند هيجل ، وتجسدـهاـ التارـيـخـيـ ، أيـ الدـوـلـةـ . كلـ هـذـهـ الأـصـنـامـ قدـ ولـدـتـ فـيـ رـأـيـهـ مـنـ «ـ نـزـعـةـ مـنـغـولـيـةـ »ـ وـاحـدـةـ ،ـ وهـىـ الـاعـقـادـ فـيـ الأـفـكـارـ الـأـبـدـيـةـ الـخـالـدـةـ .ـ وـمـنـ ثـمـ قـدـ اـسـطـاعـ أـنـ يـكـتـبـ فـيـ قـوـلـ :ـ «ـ لـقـدـ أـقـتـلتـ قـضـيـقـىـ عـلـىـ الـعـدـمـ »ـ .ـ إـنـ اللـهـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـهـ هـوـ الـعـدـوـ الـأـوـلـ .ـ وـهـوـ يـلـهـبـ فـيـ التـجـديـفـ إـلـىـ أـبـعـدـ حدـ مـكـنـ :ـ «ـ اـبـلـعـ الـوـحـشـ ،ـ وـبـذـلـكـ تـلـخـصـ مـنـهـ »ـ .ـ وـلـكـنـ اللـهـ لـيـسـ إـلـاـ إـحـدـيـ الـمـظـاـهـرـ الـأـجـنبـيـةـ لـلـآـنـاـ .ـ سـقـراـطـ ،ـ وـيـسـوعـ ،ـ وـدـيـكـارـتـ ،ـ وـهـيـجلـ ،ـ كـلـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـأـنـبـيـاءـ لـمـ يـزـدـوـاـ عـنـ اـخـتـرـاعـ صـورـ مـخـلـقـةـ مـنـ الـمـظـاـهـرـ الـأـجـنبـيـةـ عـنـ هـذـهـ الـآـنـاـ الـتـىـ تـكـوـنـ وـجـودـيـ ،ـ وـالـىـ لـاـ تـسـطـعـ الـأـسـماءـ

= فـ ٢٥ أكتوبر ١٨٠٦ ، وـيـاتـ فـيـ بـرـلـينـ فـيـ ٢٦ يـوـنـيـتـ ١٨٥٦)ـ درـسـ فـيـ جـامـعـةـ بـرـلـينـ ١٨٢٦ـ ١٨٢٨ـ)ـ سـيـثـ اـسـتـعـمـ إـلـىـ مـحـاضـرـاتـ فـيـ الـفـلـسـلـةـ وـالـدـيـنـ مـنـ هـيـجلـ وـشـيرـنـرـ وـرـيـاـ نـدـرـوـيـارـ هـيـنـيـكـيـهـ .ـ ثـمـ اـنـتـلـ لـكـ جـامـعـةـ إـلـاـنـجـنـ (٢٩ـ ١٨٢٨ـ)ـ لـاـ تـرـكـهاـ بـدـدـ ذـلـكـ إـلـىـ جـامـعـةـ كـوـنـجـسـبرـجـ الـتـىـ لـمـ يـعـضـرـ فـيـهاـ شـيـئـاـ ،ـ لـأـسـبـابـ عـالـيـةـ لـأـنـ زـالـ مـهـمـهـةـ ،ـ سـيـلـتـهـ يـتـقـلـلـ بـيـنـ كـوـنـجـسـبرـجـ وـبـيـنـ كـوـلـمـ فـيـ بـرـوسـياـ الـتـرـقـيـةـ بـيـنـ حـامـ ١٨٣٠ـ ١٨٣٢ـ .ـ ثـمـ هـادـ فـيـ الـعـامـ الـدـرـاسـيـ ١٨٣٢ـ ٢٣ـ إـلـىـ الـدـرـاسـةـ فـيـ جـامـعـةـ بـرـلـينـ تـقـدمـ بـعـدـهاـ لـتـشـاهـدـ الـتـدـرـيـسـ فـيـ الـمـدـارـسـ الـثـانـيـةـ الـبـرـوـسـيـةـ .ـ وـلـاـ يـعـرـفـ مـنـ حـيـاتـ آـكـثـرـ مـنـ أـنـ اـشـتـغلـ فـتـرـةـ فـيـ الـتـدـرـيـسـ فـيـ الـمـدـارـسـ الـحـكـوـمـيـةـ ،ـ تـرـكـهاـ إـلـىـ الـتـدـرـيـسـ فـيـ الـمـدـارـسـ الـخـاصـةـ ،ـ وـأـنـ تـزـوـجـ زـوـاجـاـ قـسـيـرـ الصـرـ إـذـ مـاتـ زـوـجهـ حـامـ ١٨٣٨ـ عـنـ وـلـادـ طـفـلـهـ الـأـوـلـ .ـ وـأـنـ تـزـوـجـ مـرـأـةـ أـخـرىـ فـيـ عـامـ ١٨٤٣ـ زـوـاجـاـ لـمـ يـدـمـ أـكـثـرـ مـنـ ثـلـاثـ سـنـواتـ .ـ الـفـرـدـ وـمـلـكـيـتـ Der Einzige und sein Eigenumـ هوـ كـاتـبـ الـرـئـيـسـ الـذـيـ لـتـ نـجـاحـاـ عـظـيـلـاـ مـنـ ظـهـورـهـ فـيـ عـامـ ١٨٤٥ـ ،ـ وـلـكـتـ لـمـ يـلـبـشـ أـنـ غـلـفـهـ النـسـيـانـ سـتـ نـهـاـيـاتـ جـونـهـنـيـ ماـكـاـيـ فـيـ عـامـ ١٨٩٠ـ .ـ وـقـدـ قـامـ شـيرـنـرـ إـلـىـ جـانـبـ كـاتـبـ هـذـاـ الـذـيـ يـحـلـ مـنـ الـآـنـاـ الـقـانـونـ الـأـعـلـىـ فـيـ الـرـيـوـدـ بـتـرـجمـةـ ثـرـةـ الـأـدـمـ سـيـثـ وـكـاتـبـاـنـ آـخـرـينـ .ـ بـلـانـ بـاـيـسـتـ سـاـيـ وـمـقـاـلـ فـيـ الـاقـصـادـ السـيـاسـيـ ،ـ وـتـارـيخـ الـرـيـاضـيـ .ـ

(١) المتـرـدـ ٤ـ صـ ٨٥ـ .

أن تسمّيها ، لأنها شئٌ فريد ووحيد . وليس تاريخ العالم إلا أنها كأي متصلاً لهذا المبدأ الوحدى ، المتجسد ، الحى ، الذي يكون وجود الآنا لدى ، مبدأ الانتصار الذى أرادوا له أن يخضع تحت نير التجريدات المتعاقبة ، سواءً كانت هي الله ، أو الدولة ، أو المجتمع ، أو الإنسانية ، أو ما شاعوا لها من أسماء . الأبدية كلها كذبة كبيرة . والآنا الأوحد هو الحقيقة الوحيدة ، هو حادٍ كل ما هو أبدى ، وعلو كل ما يعرق شهوته في السيادة والتحكم .

وهكذا يصبح التقى ، الذى يحيا عليه كل تفرد ، عند شتيرنر طوفاناً يجرف معه كل تأكيد ولبيحاب . إنه يزيل من طريقه كل ما حاول الإنسان أن يضعه في مكان الله ، ويملاً به ضميره . حتى الثورة يجهها هذا التمرد الغريب . فلا بد للإنسان لكي يكون ثائراً من أن يقول بشئٍ ، حيث لا شيء هناك يمكنه أن يقول به : « لقد انتهت الثورة (الفرنسية) إلى الرجعية ، وهذا يبيّن ما هي الثورة في الحقيقة » . والحضور للإنسانية يصبح شيئاً عقيماً ، مثله في ذلك مثل الخضوع لله . وإن ذُنْقاً من حرية في نظر شتيرنر إلا « فوق » ، وما من حقيقة إلا « الأنانية الرائعة للنجوم » ^(٤) .

التمرد لا يلتقي مع غيره من الناس إلا بمقدار ما تتفق أنانيتهم مع أنايتها . إن حياته الحقة في الوحدة ، حيث يشع شهوته غير المحدودة إلى الوجود .

هكذا تصل الفردية إلى قمتها . إنها تقى لكل ما ينكر الفرد ، وتحبّه لكل ما يسبّح بمحمه ويفضّل نفسه في خدمته . الخير عندها هو كل ما تستطيع أن تستخلصه في صالحها ، وكل ما تقدر عليه فهو من حقها . وإذا كانت الآنا بطبيعتها تقف من الدولة والشعب موقف المجرم ، فلتتعلم أن الحياة مساوية للتعدد على الحياة . ولا مفرّ من لا يريد أن يموت من أن يقتل ، حتى يكون وحيداً . وهكذا يؤدى التمرد مرّة أخرى إلى تبرير الجريمة . ويصبح القتل نوعاً من الانتصار الجماعي بالحملة ، وتسقط الروح المتمردة في ليل العماء ، لتختفي هناك عن متعتها الكثيبة المفرغة فوق أطلال العالم المنهار . ولا يعود ثمة حزاء إلا في العدم الشامل أو في البعد الجديد . ولا يبقى أمام شتيرنر وأمثاله من المتمردين العدميين إلا أن يندفعوا إلى هذا

الحمدَ الآخر ، نشأوا من خرة الدمار والتخريب .

وأما فلسفة نيشة فهي عند كافى أصلق تعبير عن التأكيد المطلق . ليست فلسفة تمرد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، يقدر ما هي فلسفة مبنية على التمرد . إنها تدور حول مشكلة التمرد ، أو هي ، بعبارة أدق ، تشزع في أن تكون تمرداً^(١) . و « النعم » التي يطلقها نيشة إنما تتعلق بالأرض وحدها ، التي هي في نظره الحقيقة الوحيدة التي يملكونها الإنسان ، والتي حكم عليه أن يعيش فوقها ووجب عليه أن يظل وفيها^(٢) : « لا يكاد الإنسان يرتد عن إيمانه باقه وبالحياة الأبدية حتى يصبح مستوراً عن كل ما تختليج فيه الحياة ، عن كل ما يولد مقرناً بالألم ، وكل ما ياتي به في عذاب الحياة »^(٣) .

إذا رحبَ الإنسان بكل شيء وقال لكل شيء « نعم » فهو يعني بذلك أن عليه أن يتخلص عن المبدأ القائل إن كل شيء مباح؟ – الأمر في الحقيقة كذلك . لقد عرف نيشه أن حرية العقل والروح ليست بالأمر المبين المريح ، بل هي العضمة التي تتطلب كفاحاً شاقاً مضنياً ، كما عرف أنه لا وجود للحرية بغير القانون^(٤) . إنه يستبدل عبارة « إيفان كaramازوف » إذا لم يكن هناك شيء حق فكل شيء إذن مباح ». بهذه العبارة : « إذا لم يكن هناك شيء حق فليس هناك شيء مباح ». والواقع أن الإنسان ، لكي يبيع لنفسه فعلاً من الأفعال أو يحرّمها عليها ، إنما يحتاج إلى قيمة وإلى هدف . فإذا لم يكن ثمة معنى ، وإذا انعدمت القيم ورأى الإنسان أن كل شيء ممكن بالنسبة إليه ، فالواقع أنه ما من شيء في هذه الحالة مباح ، لأنه لا وجود للقيم التي يحدد الفعل على أساسها ، وبالتالي فكل شيء مستحيل .

ما هو أثر هذه التزعة الإيجابية التي ترحب بكل شيء وتباركه كل شيء على المستوى التارخي؟

من يقول نعم لكل شيء لا يقوها الحياة والتأثير والحق والحمل وحدها ، بل

(١) التمرد ، ص ٩١ .

(٢) التمرد ، ص ٩٦ .

(٣) التمرد ، ص ٩٤ .

(٤) التمرد ، ص ٩٤ .

لابد أن يقوها أيضاً للموت والشر والظلم والقبح . ومن يقول نعم للأرض يوافق على العذاب والموت كما يوافق على الفرج والحياة . وأهم من هذا كله أن الذي يبارك كل شيء ، بما في ذلك التناقض والألم ، يسيطر في الحقيقة على كل شيء^(١) ، فتأكيد كل شيء هو بمثابة حكم مسلط على كل شيء : « إن قول نعم للأرض بالحادة العذبة ، ورفعها وحدها إلى مرتبة الألوهية ، معناه تشجيع الإنسان على أن يقلّف بنفسه في الكون مستعيناً « بإرادته القوية » ، لكي يتمنى له أن يغتر على ألوهيته الأبديّة من جديد . قول نعم للأرض قوله مطلقاً ينتهي عملها بالبشر — الآلة^(٢) . إن الإنسان يلتقي بنفسه في خضم العالم ليصبح دينوزيروس جديداً . وبذلك يباح تأيه الإنسان أعلى ذرورته .

إن في فلسفة نيتشه ، كما في كل فلسفة عظيمة ، شيئاً يمكن أن يستخدم ضدها ، لا بل أن يؤدي إلى مسخها وتشويها . وإذا كان نيتشه يقول « نعم » للصبرورة والتاريخ ، فهو يقوها أيضاً — وهذا هو جانب الخطورة في فلسفته — للإنسان الأعلى ولبشر فوق البشر . بذلك تعجد موافقته المطلقة منطق السادة والعبود ، ولا تقتصر على تبرير العبودية والعدايب بين البشر ، بل تتجاوزهما إلى تبرير الجريمة والقتل ، سواء في ذلك أكان الإقدام عليهما باسم الحاضر أم باسم التحول الحتمي للتاريخ . كانت كلمة نعم التي أطلقها نيتشه في أصلها تأكيداً للحياة والطاقة ، حتى إذا أُسى واستخدامها وفهمها أصبحت تأكيداً للقصوة والعنف والطغيان . وتحولت الحياة التي طالما تحدث عنها بالحروف والرعشة والإجلال إلى نوع من « القيصرية البيولوجية »^(٣) ، وانعكست الشجاعة فصارت قسوة . وانحطت الطاقة فصارت عنفاً . وبينما كان نيتشه يطالب بأن ينحني الفرد أمام أبدية النوع وينسلّح في دورة الزمن الكبيرة ، إذا بهم يجعلون من الجنس حالة خاصة النوع وينحون رأس الفرد أمام هذا الإله القدر .

(١) المفرد ٤ ص ٩٩.

(٢) « يجب علينا أن تكون المحامين من نيتشه . إن الظلم الذي لحقه لن نستطيع أبداً أن نوقفه منه » .

المفرد ٤ ص ١٠٠ .

(٣) المفرد ٤ ص ١٠٠ .

بنك أنكر تمرّد نيتشه كلّ حدّ و لم يملك الوسيلة التي تجعله يضع نفسه مثل هذا الحدّ . وبذلك أيضاً بيّن تمرّده تمرّداً ميّا فيزيقياً ينكر كلّ ألوان « العالم الآخر » التي سلمت بها أجيال الفكر الغربي من قبله . ولكن ماذا يجد فيه هذا الإنكار إذا كان يستبدل مطلقاً بمطلق؟ أليس يضع المطلق الأفقي (الآتي بعد) مكان المطلق العمودي (العالم الآخر) على حدّ قول الفلسفه؟ وأى نفع يعود عليه من ورائه إذا كان تمرّده يقترب من الثورة ، لا ليعيد إليها الحياة أو يعيّن لها الحدود التي ينبغي عليها أن تلزمها ، بل لكي يذوب فيها ذوباناً تاماً؟

لقد انتهت فلسفة نيتشه على الرغم منها إلى نوع من القاصرية البيولوجية على عهد النازية والفاشية . وكما لا يدين نيتشه ولا يستطيع أن يدين بأنه أراد ذلك . ولكن الحقيقة التي تقول إن مذهبها سياسياً يعنيه قد جأ إلى فلسفته لتبرير أهدافه في القوة والغزو والسيطرة تكوني عنده لإدانته واتهام فلسفته . والنصف لا يجد في هذا الموقف تجنياً من كلامه على نيتشه . فكم قدّر على الفلسفه والمفكرين أن يكونوا ضحية للطغاة والمستبدّين . ولقد كان نيتشه ضحية هتلر كما كان ماركس ضحية ستالين .

من هذا كله نرى أن فلسفة نيتشه قد انحرفت عن التمرّد الأصيل لأسباب ثلاثة :

- ١ - لأنّها تستبعد « اللا » وتحطم بذلك الدياليكتيك الباطني للتّمرّد ، الذي لا يمكن أن تفصل فيه النعم عن اللا ، ولا الإيجاب عن النفي . فتمرّد نيتشه حين يغفل هذه اللاء الأصلية إنما ينكر التمرّد نفسه الذي يرفض الوجود على ما هو عليه ، ويتحجّج على الخلقيّة التي تسمع بالموت والشر والعناد .
- ٢ - لأنّها غير وفية لتجربة الحال التي يقوم عليها التمرّد نفسه ، إذ لا تمرّد إلا أن يكون تمرّداً على الحال على اختلاف صوره . إن الوعي في فلسفة نيتشه يبسط « النعم » على الطبيعة بأسّها ، ويرضى بالعالم على ما هو عليه ، وبذلك يرضى أيضاً عن العذاب والشر والموت .
- ٣ - لأنّها غير وفية للحاضر ، باعتباره مجموعة من المحظيات المنفصلة العابرة الفانية ، إذ تجعل الإنسان يحيى في توتّر متصل متطلعاً إلى مستقبل لم يأتي بعد ،

مشيرًا إلى إنسان أعلى لم يتحقق له وجود .

وتبدأ نزعة التأكيد المطلق ببداية الثورة التاريخية . والعام الخامس في الثورة التاريخية هو عام ١٧٩٣ ، أو على التحديد اليوم الواحد والعشرون من يناير ١٧٩٣ . ففي هذا اليوم انقلب المفرد ثورة ، وأرسى الله — في شخص لويس السادس عشر ممثله على ظهر الأرض — إلى المقصلة .

إن فلاسفة حركة التنوير ، وبالأخص روسو بعقده الاجتماعي ، هم الذين سلّموا رأس لويس السادس عشر إلى الجلاد . كان المفرد حتى ذلك الحين يعلن عن نفسه في إطار حقيقة لم يذهب أشدّ المترددين إلى حد إنكارها كل الإنكار . حتى التأثير الأسود سباراتاكوس لم يستطع أن يمس آلة الجمهورية الرومانية . ولكن كل شيء يتغير بظهور العقد الاجتماعي . كان الله حتى ذلك الحين هو الذي يصنع الملوك ، الذين يصنعون بدورهم الشعوب . أما من الآن فصاعداً فالشعوب قد أصبحت هي التي تصنع نفسها بنفسها^(١) . وفي اليوم الحادي والعشرين من عام ١٧٩٣ يتزعّم سان جوست ، أحد أتباع روسو ، عن التاريخ ثيابه المقدسة ، ويقدم الملك للمقصلة . لقد مات دين ، ولا بد أن يتبعه دين جديد على الفور ، هو دين العقل الذي أصبح هو والفضيلة شيئاً واحداً . إنه يقول في خطبته المشهورة : «إن هدفنا هو أن نختار نظاماً للأشياء من شأنه أن تنشأ حركة عامة تتبعني تحقيق الخير» . ولا يكاد ينطلي بهذه الكلمات حتى يهبط عليه الإلحاد بالوسيلة الوحيدة إلى تحقيقها . ودكتراً يسقط في هوة الرعب من طالب العدالة بألا تدين المتهم بل أن ترى ضعفه . إن تحقيق الخير يتطلب أن تسقط الرؤوس ، والفضيلة لا تحتمل أن يرقى أعداؤها على قيد الحياة . ولكن لعل سان جوست قد أحس بالتناقض المأمول الذي تردد في فيه ، يدل على ذلك صيته وهو يموت .

كانت الخطوة الحاسمة قد تمت ، فقد صاغ العاقبة المبادئ الأخلاقية صياغة جامدة ومهملة للتوزعين العدميين السالدين في عصرنا ؛ علمية الفرد وعلمية الدولة . وقد العقل صلت به ، ولم يعد يتعلق بشيء إلا بما يتحقق من نجاح . وببدأت مجلات التاريخ تتحرّك ، وملكته تنشر سلطانها .

كانت العدالة والعقل والحقيقة لا تزال تلمع في سماء العيادة : كانت هذه الكواكب الثابتة على الأقل منارات يهتدى بها . غير أن فكرة جديدة (غربيّة على الفكر القديم كله) تبدأ ببداية القرن التاسع عشر : إن الإنسان لا يملك طبيعة بشرية أعطيت إليه مرّة واحدة وللأبد ، إنه ليس مخلوقاً مكتتملاً تماماً ، بل مغامرة يمكن أن يكون هونفتها حالتها^(١) . ويبداً مع نابليون وهيجن ، الفياسوف النابليوني ، زمن الفاعلية . الناس من قبلهما اكتشفوا عالم المكان ، أما من بعدهما فقد راحوا يكتشفون عالم الزمان والمستقبل .

وهناك نوع آخر من التأكيد المطلق نجده عند هيجن - الذي يمكن أن نعبر عن موقفه بعبارته الآتية : « هذه هي الحقيقة ، التي تبلو لنا مع ذلك كأنها هي الخطأ ، والتي تكون لهذا السبب نفسه حقيقة لأن من الممكن أن يحدث لها أن تكون هي الخطأ . لست أنا الذي سيقدم البرهان على ذلك ، بل التاريخ هو الذي سيقدمه ، بعد أن يتم تمامه »^(٢) .

مثل هذا الموقف يؤدي إلى إمكانتين لا ثالثة لهما : فلما رفع كل تأكيد وتأجيجه إلى أن يتم تقديم البرهان ، أو تأكيد كل ما من شأنه أن يصيب النجاح عبر التاريخ ، أى جعل الفاعلية هي المعيار الوحيدة لكل ما يحدث وما يكون ؛ وفي الحالتين سقوط في العدمية .

إن أصلّة هيجن التي لا سبيل إلى التراجع فيها ترجع في رأي كاهي إلى تحطيمه لكل متعال (ترانسندنس) عموديّ وقضائه على تعالى المبادئ بوجه خاص قضاء تاماً^(٣) . عرف هيجن بحق أن المبادئ الشكلية المطلقة التي نادى بها العيادة في الثورة الفرنسية كانت تتطوى مقدماً على الرعب والإرهاب . وكان لا بد للقضاء على هذا التناقض أن يتطلع الإنسان إلى مجتمع واقعى ، يستمدّ حياته من مبدأ غير شكليّ ، وتنصالح فيه الحرية مع الضرورة ، وينسجم الفكر والوجود . وكان أن وضع هيجن مكان العقل العام المجرد الذي دعا إليه سان جوست وروسو فكرة

(١) المفرد ٤ من ١٧٠ .

(٢) المفرد ٤ من ١٨٥ .

(٣) المفرد ٤ من ١٧٩ .

أخرى خالية حقاً من الشكلية ولكنها مبهمة مزدوجة المعنى هي التي سماها « بالعام المتعين » .

ومن هنا غمر العقل في تيار الأحداث ودفع فكر هيجل المحبقة ، والعقل ، والعدالة دفعه « تاريخية لا تقاوم ، بعد أن ظلت مطلقة ثابتة عند العاقبة . ولم تعد هذه القيم علامات يهتم بها ، بل أصبحت أهدافاً وغايات لا تتحقق إلا في آخر التاريخ » ، بعد أن تتوقف طاحوته الرهيبة عن سوران ، وتبليغ في أحشائنا كل التحولات والمتناقضات ، ويعود أوديسوس من مغامراته البعيدة إلى شاطئ « الأمان » . وأصبح الفكر من يومها طاقة لا تكف عن الحركة ، والعقل غزواً وصيروة لا تقطع .

ولن نستطيع أن نقدر مدى هذا الفكر الذي يوافق على كل ما من شأنه أن يوصل إلى هذه الأهداف خلال تاريخ خلا من المتعال (الترانسندنس) ، ولن نستطيع أن ندرك أثره وفاعليته حتى تقف وقفة قصيرة عند الحتمية التاريخية في ثورة القرن العشرين ، ونفع بها الثورة марكسية . فما يؤكده هيجل عن التاريخ الذي يسير في طريقه إلى الروح المطلق ، يؤكده ماركس بصورة معاكسة على هيئة التاريخ الاقتصادي الذي يسير في طريقه المحتوم إلى مجتمع عدم الطبقات ، يسميه كائناً بالدولة الشاملة أو المملكة العالمية التي يُؤْلَمُ البشر فيها في نهاية المطاف^(١) .

وينبغي علينا قبل أن نترسل في هذا الحديث أن نلاحظ أن كائناً لا يميل إلى عبارة « المادة البخلية أو الديالكتيكية بل يؤثر عليها المادة التاريخية للدلالة على موقف ماركس الذي يحدد الإنسان بالحتمية الاقتصادية . وكما في هذا يستند إلى رأى الفيلسوف الروسي الوجودي بيرديالييف الذي يرى استحالة التوفيق بين الديالكتيك وبين المادة . وليس السبب في هذا أنه لا يوجد غير ديانكيث واحد هو ديانكيث العقل فحسب ، بل سببه أيضاً أن فكرة المادة نفسها نفسها فكرة غامضة مزدوجة المعنى إذ أن تكوين الكلمة نفسها يتضمن منا التسليم بأن في العالم شيئاً آخر يزيد على المادة^(٢) .

هذه المادة التاريخية أو عبارة أدق هذه الحتمية التاريخية لا يمكنها أن تتحترم

(١) المفرد ؛ ص ٢١٨ .

(٢) المفرد ؛ ص ٢٤٥ .

الإنسان بما هو إنسان . إنها تدمر حرّيته وترده إلى مجرد نتاج اقتصادي . إنه بالنسبة إليها لا يزيد عن كونه عنصراً متجمعاً ، لا شك في نشاطه وفاعليته ، إلا أن هذه الفاعلية وذلك النشاط لا ينبعان من ذاته المستقلة المبدعة ، بل يتحققون فيهما ويدبرهما المفتش العام^(١) . الإنسان في نظرها لم يكن قط ، ولم يتحقق له كيان بعد ، بل لابد له أن يكون بكل الوسائل^(٢) . ومن ثمْ كانت قابلية المطلقة للتشكل وبالتالي إلغاء الطبيعة الإنسانية كقيمة ثابتة في وجه التحول والتغيير التاريخيين .

هنا يوضع الشخص والشيء على قدم المساواة^(٣) . ويصل تشبيه الإنسان (أى رده) إلى مجرد شيء يقبل التشكيل والتعديل) إلى ذروته . والعجيب أن هذا التشبيه للإنسان يسير في خط مواز لتأييه . وفي هذا يمكن التناقض الأساسي الذي تعاني منه ثورة القرن العشرين : فقد حكم على الناس أن يعاملوا معاملة الأشياء ، حتى تتحقق الملكة الشاملة التي يصبحون فيها في نهاية المطاف كالآلة . إلى أن يتحقق هذا الحلم البعيد لملكـة الآلة تدعـم مملـكة الأشيـاء بكل الوسائل الممكنـة . ولكن هذه الملكـة الأخيرة ، التي كان ينبغي لها أن تكون مملـكة للحب والتعاطـف والصادـقة إلى توارـف بين الأشـخاص ، ليست فـي حـقيقة الأمر إـلا كـومة نـعل يـسكنـها أـفراد من البـشر وـيـدرون .

كل من يريد أن يجعل للتاريخ معنى ساميًّا ويعطيه اتجاهًا هادفًا فهو يخوض نفسه لهذا المعنى وهذا الاتجاه . إنه يجد نفسه بالنظر إلى هذا المهدف البعيد مضطراً إلى أن يؤكد كل شيء يخدم هذا المهدف ويؤدي إلى تحقيقه ، أعني أنه مضطـر إلى أن يواافق على العنف والبـحـريـة . ومن ثم تـبرـرـ الملكـةـ الشـامـلـةـ التيـ لنـ يـجـينـ مـوـعـدـهاـ إـلـاـ فـيـ نـهاـيـةـ التـارـيخـ وـلـنـ يـزالـ هـذـاـ موـعـدـ يـوـجـلـ جـيلاـ بـعـدـ جـيلـ ، كـلـ وـسـيـلـةـ مـمـكـنةـ لـتـحـقـيقـ هـذـهـ الغـاـيـةـ : وـمـاـذـاـ تعـنىـ مـائـةـ سـنـةـ مـنـ الـآـلـامـ فـيـ عـيـنـ مـنـ يـعـدـ النـاسـ بـتـحـقـيقـ الـمـلـكـةـ الـنـهـاـيـةـ فـيـ السـنـةـ الـواـحـدـةـ بـعـدـ المـائـةـ ؟ إـنـهـ فـيـ سـبـيلـ حـدـالـةـ بـعـدةـ يـبـرـ الـظـلـمـ عـلـىـ مـرـاـتـيـنـ كـلـهـ . وـيـصـبـحـ الطـرـيقـ لـىـ الـوـحدـةـ هـوـ الشـمـولـ^(٤) . وـيـسـتـعـاضـ عـنـ الـحرـيـةـ وـالـأـخـوـةـ بـالـفـاعـلـيـةـ التـارـيـخـيـةـ . وـتـحـوـلـ الـدـوـلـةـ الشـامـلـةـ إـلـىـ عـالـمـ مـنـ الـحاـكـاتـ^(٥) ،

(١) المفرد ٤ ص ٣٠٧ .

(٢) المفرد ٤ ص ٢٨٧ .

(٣) المفرد ٤ ص ٢١٩ .

(٤) المفرد ٤ ص ٢٥٧ .

(٥) المفرد ٤ ص ٢٩٦ .

ويصبح التمردون الأبراء قضاة ومحققين . وبينما يرفض المرد الحق أن يبرر العقاب ، نجد الثورة الشيوعية تضعه في مكان المركز من عالمها . لقد صار التاريخ قاضياً يتهم ويلدين . وسوف يظل إلى يوم تمامه عقاباً طويلاً لا يلمر أحد من ينتهي . أما التواب الحقيق "فسوف يناله الإنسان «فيما بعد» ، أعلى في آخر الزمن . لا" بروبيشوس الحقيق "الخالد قد اتخذ الآن شكل صحيحة من ضحاياه" ^(١) .

إن الثورة التاريخية في القرن العشرين تجد نفسها أمام معضلة أخيرة : فلما أن تخلت عن مبادئها الفاسدة وتخاق لنفسها مبادئ جديدة حتى يتيسر لها أن تعود إلى منابع المرد النقيمة ، وإنما أن تخل عن العدالة والحرية التي أرادت أن تتمكن لها من السيادة التامة على الأرض . وليس من العسير أن ندرك المعضلة التي تضعها في موقف الاختيار الشائك المستحيل : فلما الاحتفاظ بحكم الاستبداد الشامل يفرض على رؤوس الملايين من البشر عبر أجيال لا يعرف حددها وإلى أن تنهار الرأسمالية من تلقاء نفسها ، وإنما الإسراع بتحقيق الدولة الشاملة عن طريق حرب ذرية محققة للدمار . وفي الحالين تجد الثورة التاريخية نفسها في التناقض ^(٢) .

٣ - إنما التزعة الثالثة والأخير التي لا تجعل من التأكيد ولا من النفي شيئاً مطلقاً ، والتي تعرف بالطبيعة الإنسانية وتحافظ على المقياس ولا تندى الحداً ويع ذلك فهي تنحرف عن المرد الحق فتجدها لدى « القتلة الرقبي المشاعر » ^(٣) ، كاليابيف وأصدقائه من أعضاء منظمة الكفاح للحزب الاشتراكي الثوري التي تألفت في عام ١٩٠٣ وضمت أندر شخصيات الإرهاب الفوضوي في روسيا القصيرة .

إن هؤلاء القتلة الرقبي المشاعر باعتقادهم بالطبيعة الإنسانية يضعون للأملاقة والنعم المطلقة حدّاً تفهان عنده . إنهم يتسلكون بتلك القيمة التي تقابلها في فعل المرد الأصيل ، ونعني بها روح التضامن التي يؤدي إليها المرد . إن كل واحد منهم يستطيع أن يقول : « أنا أتمرد ، فنحن إذن موجودون » . ولو سألناهم من أنت لأجيبوا قائلين : نحن موجودات قادرة على الوعي بالحدّ ، محققة للتكتاف والتواصل فيما بيننا وبين بعضنا البعض . إن تضامننا ليس في حقيقة أمره سوى الوعي بما نشرك

(١) التمرد ٤ ص ٣٠١ .

(٢) التمرد ٤ ص ٢١٠ ، وراجع كذلك مسرحية « العادلة » التي تدور حول كاليابيف ووفاته .

فيه مع جميع الناس ، أعني بطبيعة يشترك فيها كل بني الإنسان . كان شعراهم المفرد هؤلاء يرون سعادتهم الوحيدة في التضامن . لقد جمع بينهم احترام الحياة الإنسانية بما هي كذلك مع احترام حياتهم الذاتية إلى الحد الذي جعلهم لا يترددون لحظة عن بذلك أغلب التضحيات . إن جريمة القتل التي أقدموا عليها تبدو لهم جريمة ضرورية وغير مغيرة في آن واحد . إنها تصبح بالنسبة لهم هي والانتحار شيئاً واحداً^(١) .

لم يكن التاريخ في نظر هؤلاء القتلة النادرين شيئاً مطلقاً ولا كانت العدالة كذلك . لأنهم يقتلون من أجل الفكرة ، ولكنهم لا يضعون هذه الفكرة مع ذلك فوق الحياة . وبريرهم الوحيد لها هو أنهم يأخذونها معهم إلى قبورهم . وهو حين يموتون لا يضعون بأنفسهم في سبيل عدالة إلهية بل يضعون كل أملهم في عدالة إنسانية يوقنون أنها ستتحقق ذات يوم على يد أجيال لم تولد بعد . وهذا نصل إلى النقطة الوحيدة التي جعلتهم يعيشون عن المفرد الحق . لأنهم ، على حد تعبيرنا السابق ، ما زالوا يؤمنون بمعتال (ترانسندنس) أفق ، أعني بقيمة لم توجد بعد . وكل قيمة تقول عنها إنها آتية فيها بعد ، هي في الحقيقة قيمة تناقض نفسها بنفسها ، ذلك لأنها لا تستطيع أن توضح طبيعة فعل من الأفعال ولا أن تعطيها مبدأً يختار على أساسه في موقف معين ، طالما بقيت مجرد لم تتجسد بعد^(٢) .

ربما كان بريرهم الوحيد أنهم لم يشعروا الرعب والقتل ، لا بالحجج الفلسفية ولا بالبراهين العلمية . لقد حملوا الذنب المحدود على أكتافهم ، ودفعوا حياة بحياة . كانت الثورة بالنسبة إليهم وسيلة ضرورية ، ولكنها لم تكن هدفاً في ذاته . وبذلك رفضوا أن يصلوا إلى الوحدة عن طريق الشمول ، واحتفظوا بنذواتهم الوحيدة وتناقضاتهم المزقة فلم يشاءوا أن يلقوا بها في فوهة ثنين « أيديولوججي » يتطلع كل المناقضات وسيتوى كل الفروق . هؤلاء « القتلة الأبراء » في ثورة عام ١٩٥٠ الاشتراكية قد بذلوا حياتهم لكي يبعثوا الحياة في قيمة استطاعوا في زنزاناتهم المعتمة وعلى أعاد الماشي أن يؤكدوها ويثبتوا وجودها : قيمة « نحن نكون » ، عنوان تضامن الإنسان المتمرد مع كل إنسان .

* * *

نستطيع الآن أن نلخص ما أتبنا إليه في هذه الملاحظات :

أولاً : تردد المترد الميتافيزيقي كـ تردد الثورة التاريخية (وهي النتيجة المنطقية المترتبة عليه) خلال تاريخهما الطويل من صاد وشينفر إلى إيقان كرامازوف ، ومن الرومانطيكيين ونيشه إلى الفاشية والشيوعية في هاوية الجنون والانتحار ، أو القتل والدمار . لقد كانت في كل مرة تخضع فيها للتأكيد المطلق لكل ما هو موجود تلطخ يديها بالدماء . وفي كلا الحالين كانت تتعدد الحلة الذي يتبناه المترد وت فقد الحق في أن تسمى نفسها باسم التردد^(١) .

ثانياً : أن المترد لا يمكن تبريره إلا حيث يتبني الإنسان وفيما لبنته الدياليتيكي ، ولا يستطيع أن يزعم لنفسه أن يطلب الوحدة إلا حيث يتمسك بلا حدود ونم محدودة في وقت واحد ، أعني حيث يحافظ على نسبته ويقي بين المحدود التي رسمتها له الطبيعة الإنسانية .

والثورة بدورها لا تكون لها من قيمة إلا حيث تتبني على وفائها للتمرد ، هذا الوفاء لا سبيل إليه إلا إذا صدّت عن المطلق وال مجرد وتمّ لها الوعي الكامل بالحدود المرسومة لها . ذلك أن الإنسان الذي يبحث عن المطلق فيما هو نسبي ، أو يفتّش عن المجرد فيما هو واقعي لا بد مصطّر إلى تدمير النسبي والواقعي جمِيعاً ، أعني إلى القتل وسفك الدماء . وداعماً ما تنشأ إرادة البحث عن السعادة المستحيلة أو عن العدالة والحرية المستحيلتين عن « إطلاق » النعم أو اللاإ أو رفع أحدهما ، أعني عن تدمير العلاقة الدياليتيكية الأصلية للتمرد بإلغاء أحد طرفيها أو التطرف فيه تطرفاً مطلقاً^(٢) .

ثالثاً : عندما يستبعد المترد « النعم » أو التأكيد ويقتصر على النفي وحده ، فإنه يستسلم للمظاهر^(٣) . فإذا ما اتجه إلى التأكيد المطلق لكل ما هو موجود وتخلّى عن نفي الواقع أو مجرد الاحتجاج على جانب منه ، فإنه يجهّر نفسه إن آجلاً أو عاجلاً على الفعل . وبينما يحاول المترد الميتافيزيقي أن يستمدّ الحقيقة من المظاهر وبصل إلى الوجود عن طريق الموجود ، وبينما تزيد الثورة التاريخية أن تنجز الوجود عن طريق

(١) المترد ٤ ص ١٣٠ .

(٢) المترد ٤ ص ٣٠٨ .

(٣) مستأنف هذه العبارة فيما بعد بشيء من التفصيل لثنين مشابهتها وعدم مشابهتها الكريحيتو الديكارت المشهور . راجع « عيادة كاري وعيادة ديكارت » ، ص ١٧٨ من هذا الكتاب .

الفعل ؛ نجد أن التمرد يقف في صيف الوجود المزق المقسم على نفسه ، ويبدل كل ما في طاقته لتأكيد « نحن نكون » بتأكيده لطبيعة إنسانية ثابتة يشرك فيها كل البشر ، وتضع للتطرف حدّاً ، ولكن محاولة للإفلات من المقياس مقاييساً .

فإذا قالت الثورة التاريخية : « أنا أتمرد ، إذاً فسوف يوجد » ، وإذا أضاف التمرد الميتافيزيقي إلى عبارة « أنا أتمرد » قوله : « إذاً فنحن موجودون وحدنا » فإن التمرد المتواضع المضطهد الوقى تبعه والعارف لحدوده يلخص حكمته في هذه العبارة : « أنا أتمرد ، إذاً فنحن موجودون »^(١) .

رابعاً : نحن موجودون هذه تعبير عن قيمة التضامن التي تبني على حركة التمرد ، كما سرّى فيها بعد . أما « أنا أتمرد » وحدها فهي تعبير عن تمزق الإنسان التمرد ، عن توترك الدائم وعذابه المتصل من المناقضات التي يعيش فيها ، والتي توقد الوعي كما رأينا من قبل . فإذا ما استيقظت هنا الوعي عبر عما يعانيه من المناقضات في التوتر الدياليتيكي الدائم بين الخير والشرّ ، والعدل والظلم ، والحياة والموت . هذه المواجهة التي تقابل فيها التصورات المتضادة هي التي تجعل الوعي وحياً على وجه الإطلاق ، وتتيح له النصوع والإشراق كما ذكرنا من قبل . وعن طريق هذه المواجهة أيضاً تنشأ فكرة الحد والمقياس – ومن ثم نستطيع أن نفهم كيف أن الحد والمقياس توتر خالص ، والمحافظة عليه حكم من الإنسان على نفسه بالحياة في تمزق متصل ولكل ندرك ذلك ينبغي علينا أن نتناول فكرة الحد في شيء من التفصيل .

(د) التمرد المعتدل وفكرة الحد والمقياس :

التمرد شرط الوجود . فلكل بوجود الإنسان ، لا بد له أن يتمرد . ولكن لا بد تمرده من أن يحافظ على الحدّ الذي لا يجده إلا في نفسه . ولا يبدأ وجود الإنسان إلا حين يجتمع على التمرد مع غيره من الناس^(٢) .

تقول الجوقة في ختام مسرحية « حالة حصار »^(٣) : « هنالك حدود معينة . والذين لا يريدون أن يوجدو نظاماً ، والذين يحاولون أن يخسروا كل شيء داخل نظام واحد ، يتساون في تجاوز هذا الحدّ » . ولقد استطاع كالبالييف ورفاقه من

(١) المتمرد ١ ص ٣٧١ .

(٢) حالة حصار ٤ ص ٢٣٢ .

القتلة الأبرياء الحساسيين أن يكتبوا جماع تمرّدّهم وأن يلزموا حدًّا يقفون عنده ويحترمونه . كانت حياة الأطفال الأبرياء هي التي رسمت لهم هذا الحدّ فلم يتعدّوه . ولقد فشل الاعتداء الأول الذي دبروه على حياة الأمير الكبير سيرجي لأن كالبالييف رفض ، ووافقه رفاقه على هذا الرفض ، أن يقتل معه الأطفال الذين كانوا يصيّبونه في عربته . إنهم يحكمون على الأمير الطاغية بالموت لكي تعجا الملايين . ويقتلون طبيعة إنسانية واحدة لكي ينقلوا الطبيعة الإنسانية الشاملة .

نحن نفهم من «كلمة الحدّ» في العادة نقطة أو خطأً أو سطحًا بين العلامات الفاصلة بين مكابين أو بين مرحلتين زمئتين . فإذا بلأنا إلى الاستعارة أمكننا أن نقول إن الحدّ يمثل نقطة لا يجوز لفعل ولا لمعرفة أن تتعذرّاه . والحدّ بهذا المعنى يدلّ على ماتقع ناحيته كـ«يدلّ» على ما يتتجاوزه إلى ما وراءه ، أعني أنه يشير إلى وجود الموجود الذي يتخطى الحدّ إلى اللاحدود ، كما يشير إلى موجود آخر يلزم الحدود فلا يتعذرّاه . وهنا نستطيع أن نسأل : هل يتمرّد الإنسان لكي يتخطى حدًّا أم يتمرّد لكي يحول دون تخطي هذا الحدّ؟ وهل يستطيع المتمرّد أن يسمح لنفسه في بعض الظروف أن يتخطى الحدّ لكي يؤكّد وجود هذا الحدّ نفسه؟ وهل يمكن للتمرّد أن يكن تمرّداً على وجه الإطلاق بدون أن يتضمن في ذاته فعل التجاوز والتخطي للحدّ؟ ييلو أننا بهذه الأسئلة ندور حول أنفسنا دون أن ننتهي إلى جواب حاسم . والواقع أن هذا الجواب يتوقف على ما نفهمه تحت كامة «الحدّ»^(١) .

قلنا إن المتمرّد إنسان يقول «لا» كما يقول «نعم» في آن واحد . إنه يصرخ «باللا» في وجه من يضطهدّه وينكر عليه حقه في الحرية والحياة ، ولكنه كذلك يقول «نعم» مؤكداً وجود حدٍ ينبغي لضطهده أن يقف عندّه^(٢) . إنه يقول له : «إلى هنا ولا تزيد!» ، كما يقول له : «إن هناك حداً لا يجوز لإنسان أن يتخطيّه» . إنه بالذى والاحتياج يؤكد في الوقت نفسه وجود وعي بقيمة ، « بشىء» ما ، بجزءه من نفسه يريد له أن يحترم ، أى أنه يؤكّد باختصار وجود طبيعة مشتركة بين جميع الناس .

فما هو إذن هذا الحدّ أو هذا المقاييس؟

إن فكرة الحدّ أو المقاييس ينبغي أن تفهم دائمًا في التحول المستمرّ ، في حركة

(١) راجع مسرحيّة «المادلون» ، و «مشكلات معاصرة» ، الجزء الثاني ، من ٢٢ .

(٢) المتمرّد ، من ٢٥ .

التمرد الدياليكتيكية التي لا ينقطع تيارها . فالحلّ في حقيقته توثر خالص ، وتمزق الموجود بين لامطلقة ونم مطلقة ، بين زهادة في كل شيء وتطرف في كل شيء . إنه صراع مستمر ، يحاول العقل على الدوام أن يهدئ منه ويتحكم فيه . فبين طرفين متباينين بلغ عندهما الانفلات من "الحلّ" أقصى مداه ، بين طلب المستحيل من ناحية والتردى في الملاوية من ناحية أخرى (وهما المحاوستان الأبديةتان اللتان لا يستطيع المرء أن يتصرّ عليهم كل الانتصار) نجد فكرة الحدّ تحاون أن تحافظ على التوازن وتوقف في الوسطان معنى المقياس . إن فكرة الحدّ — هذه الفكرة الحالدة التي أهدتها إلينا شجرة الفكر اليوناني ، واجتمع فيها كل روحه وكل جوهرو — هي التي تحمى المرء عبر التاريخ الطويل المزدم بالظهور والتطرف والجنون وهي التي تبيّن له النظام والمعيار ، وتخلقه في كل لحظة من جديد ، وتحرص على ألا يسقط في الانحرافات التي انزلقت إليها الثورات على اختلاف المصور . وإن فكرة الحدّ ليست هي الصدّ المقابل لفكرة التمرد . فكلماها متعلق بالآخر تعلقاً من شأنه أن يجعل فكرة الحدّ تنبع من جوهر التمرد ولا تحيا إلا به ، مثلما أن التمرد هو تمرد لا سبيل إلى تصوّره بدون فكرة الحدّ والمقياس . إن التمرد إما أن يكون تمرداً محدداً أو لا يكون .

نستطيع الآن أن نذهب إلى القول بأن التمرد المعتمد المحدود هو الموضوع الحقيق الذي تدور حوله محاولة كأى الفلسفية الكبرى « التمرد » . إن المدف منها هو رفض كلا الطرفين المتباينين الذين يؤدي العرق بالدياليكتيك الأصلى للتمرد إلى التردّى في خطأهما ، ونقصد بهما تأليه الإنسان من ناحية وتشييهه من ناحية أخرى . وهى تهدف بذلك أيضاً إلى إنقاذ الإنسان الحقيقي الخلاق ، الذى لا يعود في نهاية المطاف أن يكون الإنسان التمرد على الحال فى صورته الميتافيزيقية أو التاريجية . كلا الطرفين إذاً يريد أن يحقق المستحيل في الممكن ، والمحرد في الواقع ، والمطلق في النسبي : فهو إما أن يهدى إلى تحقيق الحرية المطلقة عن طريق تأليه الإنسان ، أو إلى تحقيق العدالة المطلقة عن طريق تشييهه .

ولا نستطيع أن ندع هذه الفرصة بغير وقفة قصيرة عند رأى كأى في المطلق . فالواقع أنه ، وإن كان يرفض التزعة المطلقة بكل ما فيه من قوة ، إلا أن المطلق

لا ينفي من تفكيره كل الاختيارات . بل إننا نستطيع أن نقول قولاً لا يخلو من المفارقة حين نذهب إلى أن المطلق عنده هو النسيء نفسه ، الذي يوضع موضع المطلق . والتوتر الحقيقى عنده هو في حقيقته نوع من التوتر الذى يسعى إلى المطلق ، الذى يلتسم فى المظاهر وفي حدود التجربة الإنسانية المكنته ذاتها . فالموقف المتطرف الذى يرفضه موجود إذا بصورة معاكسة فى تفكيره ، وكأنه لا يستطيع أن يفلت من قدر الشرك الإنسانى الذى يسعى بطبيعته إلى المطلق ، سواء فى ذلك أثبته أو نفاه ، وكان الإنسان يأتى بطبيعته إلا أن يكون حيواناً ميتافيزيقياً كما قال القدماء . وبخلاف من ذلك المطلق ، الذى يعلو فوق الإنسان علوًّا عمودياً ، ويطرح فى « عالم آخر » سواء كان هذا العالم زمانياً أم مكانياً ، نجد أنه يبحث عن النسيء فى « الآن » و« هنا » بحثاً لا ينقطع ، وبصيغة ، دون وعي منه ، بالصيغة المطلقة . ولعله فى مرافقه من المطلق يختلط بوجه عام بين ما هو فلسفى وما هو سياسى ، حتى يبدو المطلق فى معظم الأحيان أشبه بالدكتاتورية البوليسية التى تميّز طابع العصر ، واللى لا ينفك يكافحها بكل ما يستطيع .

قلنا إن كافى يرفض الحرية المطلقة ، فلا وجود عنده حرية مثالية ، يمكن أن نصل إليها ذات يوم على حين فجأة ، « كما يصل المرء إلى المعاش فى آخر حياته »^(١) . إنه يقول بوجود « حريات » متعددة ، على الإنسان أن يغزوها واحدة بعد الأخرى فى حرص وأناة . والحريات التى يملكتها ليست إلا مراحل لا يمكن بالطبع أن تقف عندها ولا أن تكتفى بها ، ولكنها مراحل على الطريق المؤدى إلى التحرر الواقعى الحق^(٢) .

هل يفهم من هذا أن حرية الاختيار الذى نتحدث عنها تعنى التخلّى عن العدالة ؟ لا نستطيع أن نذهب إلى هذا الرأى . فقبل هذه التقىضة (حيث تستبعد الحرية المطلقة العدالة كما تنسى العدالة المطلقة كل حرية) لا وجود لها إلا حيث يسعى الفكر إلى الشمول (الذى يلغى جميع الفروق ويسوى المتناقضات والأضداد) لا إلى الوحدة

(١) « التجزئ والحرية » ، خطبة ألقاها كافى فى ١٠ مايو عام ١٩٥٣ فى مانت اتين ، ونشرت فى الجزء الثانى من « مشكلات معاصرة » .

(٢) مشكلات معاصرة ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٣ .

(التي تتحقق قبل كل شيء الانسجام بين الأصدقاء^(١)). فالحق أن الارتباط وثيق بين العدالة والحرية والتضامن بينهما مكفول ، بشرط أن ننظر إليهما نظرة معتدلة . فالحرية المطلقة تؤدي إلى الظلم ، والعدالة المطلقة تتحقق كل حرية . وكلها ينتهي بالبيهقي أو بالحنون ، وفي الحالين بالجرعة والقتل .

قلنا إن التردد على الظلم والطغيان هو في صميمه تمرد على الحال في صورته التاريخية . وحل الإنسان تقع أمانة هذا التردد التي ينتفي أن يتمثل فيه بسيزيف أو بالدكتور ريو ، أعني أن يبقى في تمرده وفيه لل الحال ، واعياً بالحدود التي رسماها لنفسه . مثل هذا التردد المعقول لا مجال له إلا في النسيء والممكן والواهق الميئن . فإذا تجاوز هذه الحدود لم يعد تمرداً من أجل الحياة ، بل جحوداً لا يخدم إلا الموت .

واجب إذن على الإنسان أن يطابق بين التردد وبين الحدود والمقياس ، واجب على التردد المعقول المحدود أن يكفف من غلواء الثورات التاريخية التي أفلت طموحها من كل حد وأن يعيدها من جديد إلى منبع التردد الحني الخلائق^(٢) . بذلك يوضع

(١) المراجع السابقة .

(٢) لم توضع الحدود إلا لتبين للإنسان أنها إنما وجدت لكن لا يخالطها . ولقد كان الفكر اليوناني ، كما أشرنا من قبل ، في صميمه فكر الحد ، لابن يعلم الإنسان أنه ليس إله ولا سيوانا ، بل في مذلة الوسط بينهما ، وأنه كلما تجاوز هذا الحد تردى في حاوية المأساة . وموضوع الحد في ذاته يحتاج إلى بحث طويل ، نرجو أن يتابع لنا تأثره في المستقبل . وي يمكن أن نشير هنا إلى مرحلة هامة من مراحل التفكير الحدوي في العصر الحديث ، ولعني بها فلسفة كانت . فهو في كتابه الرئيسي (الذي يهدى في الوقت نفسه الكتاب الرئيسي في الفلسفة الحديثة كلها) « نقد المقل المخالف » يريد أن يثبت أن هناك حدًّا مطلقاً توقف عنده المعرفة الإنسانية وملكة التفكير بوجه عام . وليست فلسفة التقديمة في الحقيقة إلا تحذيراً للإنسان مما يسميه بـ « المقل المخالف ونقاشاته التي يقع فيها كلما حاول أن يتجاوز الحدود التي وضعتها له التجربة ، سبياً وراء « المطلق » أو « المخلوق » أو « الكل » ... إلخ مما يسميه كانت بمثيل المقل المخالف . والواقع أننا نستطيع أن نقارب بين نظرية الحد هذه كانت (وهي التي يسميه بالشيء في ذاته أو التوبنن Nounnenon) التي تحدّد عنده من مطابع المعرفة المحسنة وتمدد ذات وظيفة سلية أو ذاتية وبين ذكرية الحد التي تهدف بدورها إلى الحد من مطابع الثورات التاريخية . فحين يقول العيد لسيره : « إلى هنا ولا تردد » فهو يريد أن يضع لاضطلاعاته له حدًّا يقف عنده . ولكن هذا الحد ليس حدًّا من حدود المعرفة النظرية ، والمناقشات التي تكن وراء أصوله ليس لها طابع مطلق . إنما ، إن جاز هذا التعبير ، مناقشات تعرّق القلب ، شخصية بدماء البشر . فرضح حد التردد منهان في الحقيقة احترام الطبيعة الإنسانية ، وإجلال هذا الشيء المقدس الكامن في أعماق كل إنسان والذي لا يصح أن تلمسه يد . ويعنده كذلك الوفاء التمرد الأصيل ، وأحياناً يبيه وبين الواقع في مهارات الثورات (قارن في ذلك كله نقد المقل المخالف ، مقولة الطيبة الأولى ، —

حدّ أخلاقي للثورة التاريخية لا يجوز لها أن تتمدّأ ، فهو احترام الإنسان ، واعتبار كرامته ، وفرديته ، وتقدير الطبيعة الإنسانية المشتركة بينه وبين سائر البشر . ويصبح مبدأ المفرد الذي يحترم الحدّ الذي وضع له بما هو تمّرد هو المبدأ الذي يمكن أن نعبر عنه على النحو التالي : « بدلًا من أن تقتل وتحتّل لكي نخلق وجوداً ليس هو وجودنا ، ينبغي علينا أن نعيش ونترك غيرنا يعيشون ، لكي نخلق الوجود الذي هو وجودنا »^(١) .

هذا الفكر الذي يحرر العقل حين يضعه موضع اليقين بخلوده يسميه كامي فكر الظاهرة . إن مثله الأعلى هو الفكر اليوناني الذي التزم دائمًا بتصور الحدّ^(٢) ، فلم يدفع شيئاً إلى نهاية الأخيرة ، لا القدس ولا العقل . لقد استطاع أن يحافظ على التوازن بين القال والنور ويعين مكان الإنسان من الطبيعة والغيب والآلة . إنه فكر الحد والمقياس . وهو بذلك فكر الوحدة ، الذي لم يعرف شيئاً عن نزعة الشهول التي تهدى اليوم « بقتل أوربا »^(٣) . « فكر الظاهرة » اليوناني يقابلها « فكر متتصف الليل » الأوربى الحديث ، الذي يندفع بأقصى سرعته في غزو الشهول ، وينتقلت على الدوام من الحدود ليتوه في مغامرة اللاحدود . إنه في جنونه قد غير الحدود والمقاييس الأبدية .

كيف يستطيع المفرد أن يوجد الوحدة ، التي تقوم عليها روح التضامن بين بني الإنسان ؟ الإجابة المباشرة تقول : عن طريق تأكيده للحد . وتأكيده للحد هو في الوقت نفسه تأكيد لكرامة وجمال مشركون بين الناس^(٤) ، تمكّنان للمتمرد أن يخاطر الوحدة بغير أن يتذكر للأصل والمنبع .

قلنا إن تأكيد الحد هو في الوقت نفسه تأكيد لواجب الالتزام به . فالتمرد يقف باسم الكراهة الإنسانية في وجه كل محاولة لتجاوز هذا الحدّ ، وبالتالي لنفي القيمة الأولى ونفعي بها الطبيعة الإنسانية^(٥) . أما عن الجمال ، فهو ما لا نجد له في

^(١) ١٢٥٠ = ٣١١ ب وكلك روبرت هايس: ماهية الديالكتيك وأشكاله ، ص ٤٥ - ٤٩ .

^(٢) المترد : ص ٣٠٩ .
^(٣) الصيف ٤ ص ١٠٨ - ١٠٩ .

^(٤) المترد : ص ٢٣٩ .

^(٥) الصيف ٤ الموضع السابق .
^(٦) المترد : ص ٣٠٨ .

«علم الحماكة» بل في حالم الخلق الفنى وحده . هنالك نجد الترد في حالته الأصلية ، مما يقتضينا أن نتناوله في هذا القسم من حديثنا بشئ من التفصيل .

(٥) استطيقا الترد :

تتحقق استطيقا الترد من الباحث أوفر نصيبي من العناية والاهتمام . ولا يرجع هذا إلى أنها تعبّر عن فلسفة الترد في حالتها النقيمة الأصلية فحسب ، بل إنها تختلف كذلك عن استطيقا الحال التي تحدثنا عنها فيما تقدم بعض الاختلاف . نقول ذلك لأنها لا تناقضها تمام الماقضة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرین^(١) .

ولقد نبه كافى بنفسه إلى المكانة الممتازة التي تحتلها النظرية الاستطيقية (الجمالية الفنية) في فكره الفلسفى . فهو يرى أن الفن بدوره حركة ثقى وتنفس ، وترحب وترفض في آن واحد . إن نيشه يقول في حبارة مشهورة : « ما من فنان يتحمل الواقع » هذا الرأى صحيح . ولكن ينبغي أن نضيف إليه أنه ما من فنان يستطيع أن يستغنى عن الواقع . إن الإبداع الفنى نشان للوحدة ورفض للعالم في وقت واحد . ولكنه يرفض العالم بسبب ما يحسّ فيه من نقص وباسم ما يكون عليه هذا العالم في بعض الأحيان . ما من فن يمكن أن يوجد على أساس من الرفض الشامل . فالفنان الذى يريد أن يبدع الجمال مضطر إلى أن يرفض الواقع اضطراره في الوقت نفسه إلى تمجيد بعض جوانب هذا الواقع نفسه . فالفن إذن ينماز في قيمة الواقع أو يلغى في بعض الأحيان ، ولكنه لا يسلخ عنه أبداً^(٢) .

وإذا كان كافى يؤكد أن الإبداع الفنى نشان للوحدة ورفض للعالم في آن واحد ، فهو بهذا التأكيد لا يقتصر على أن يقدم لنا التعريف الملائم للت رد وأن يبصرنا ببنائه الدياليكتيكي فحسب ، بل إنه يقلّب لنا كذلك مفتاح فهم تفكيره الفلسفى على المستوى الجمالي والمستوى التاريخي معاً . ونستطيع إن نقول أن مطلب الترد للوحدة هو في الوقت نفسه مطلب جمال وفني . هذا السعي إلى الوحدة ،

(١) مثل توماس سنا في كتابه القيم فكر أبير كافى وفته ، شيكاغو ، شركة هنري ريجنرى ،

١٩٥٨ ، ص ١٣٧ - ١٤٤ .

(٢) الترد ٤ ص ٣١٣ ، ٣١٩ .

و لهذا الرفض للعالم والموافقة عليه في آن واحد يجعلنا نتعرّف على طبيعة التردد والإبداع الفنىًّا معاً .

وإذا كان التردد بدون علاقته بالحال لا معنى له (فالتردد داعماً تردد على الحال كما قلمنا) فإن الإبداع والخلق في العمل الفنىًّ (وهو بحسب ماهيته عمل الحال) هما في الوقت نفسه لإبداع وخلق في التردد . ونستطيع أن نذهب إلى القول بأن الفن يقرب الإنسان من الوعي الناصل بصيرته أكثر مما تصنع الفلسفة : « إنى أطالب العمل الفنىًّ الحال بما أطالب به الفكر : التردد ، والحرية ، والتنوع »^(١) . كان كلَّ هم الإنسان في تجربة الحال منصبًا على وصف العالم بكل ما فيه من تنوع الألوان والأصوات والمشاعر ، دون أن يضيف إليها شيئاً من عنده : « الوصف : ذلك هو آخر ما يطمح إليه الفكر الحال »^(٢) . وفي هذا الوصف الظاهري الحمض ، وف غمرة اللحظة المباشرة التي يتم فيها هذا الخلق الحال لا يوجد ثمة حد فاصل بين المظهر والوجود . هذه النظرة البحمالية (الاستهatica) في مرحلة الحال كانت ملامحة الأخلاق الككمَ الفردية المتعلقة بالأثنا رحدها والتي كان شعارها يقول : « حش كما لو . . . » ولكن التجربة حين انتعمت أبعادها بالتردد انسع منها المنبع وتغيرت معها الألفاظ ، دون أن يؤدي ذلك إلى التعارض المصريح بين تفكير التردد وبين تفكير الحال في إجماليه . فالعالم لم يعد غريباً لا سبيل إلى تغييره (على الأقل من الناحية التاريخية لا الطبيعية) ولكننه أصبح قابلاً للتغيير ، لا بل لإعادة خلقه من جديد . والتردد طاقة خلائقه تعيد خلق العالم في كل لحظة من جديد كما تبدع قيمهاً جديدة على الدوام ، وليس ك الحال نفسه مجرد تكرار عقيم لا نهاية له ولا أمل في الخلاص منه . وفي مرحلتي الحال والتردد يبقى مطلب الإنسان للوحدة في أساسه على ما هو عليه ، ولكنه لا يطلبها الآن لكنه يعاني حالية العالم ويستند جهده في التوحدَى وحده ، بل لكي يشكل هذا العالم من جديد على صورة القيمة التي اكتسبها عن طريق التردد . وبivity الدافع إلى طلب الوحدة في الحالين راحداً لا يتغير ، ونعني به المحافظة على كرامة الإنسان والإبقاء على « عزته الميتافيزيقية » . وليس الفن

(١) أسلورة سيرزيفت ؛ ص ٥٨ - ١٥٧ .

(٢) أسلورة سيرزيفت ؛ ص ١٣١ .

إلا الشهادة التي تنتهي بهذه الكراهة والمعنة الإنسانية ، اللتين تتكتشfan في الترد على المصير الحال وفي الإصرار على مواصلة الجهد العقيم .

إن وصف كاي للإنسان وسعيه الدائب إلى الوحدة وراء التعدد ، والحقيقة وراء المظاهر ، وحديثه عن العالم بما فيه من شفاق وغرابة وانفصال لم يتغير في سجوهره في « استطيقا » الترد عنه في استطيقا الحال . ولعل الفارق الأساسي بين المرحلتين الفكرتين المتلازمتين هو في أن الإنسان في تجربة الحال لم يكن مطالبًا بأن يخلق حالمًا موحدًا خلقًا جديداً على أساس قيم جديدة ، فلقد كان الإنسان محكمًا عليه بأن يموت مع متناقضاته ، مع حقيقته الوحيدة (الحال) بعد أن يصل إلى الوعي الناصع بعصره . أما في الترد فالإنسان مطالب — على الرغم من الموت — بأن يبدع قيمة تمكنه من أن يشكل العالم من جديد .

وهذا التوسيع في مجال الفكر على أساس التوسع في القدرات المبدعة الخلاقة عند الإنسان يرجع في حقيقته إلى القيمة الأساسية التي يؤكدها الترد وهي التضامن . في التضامن يتوحد البشر في كفاحهم المشترك ضد إهانة كرامة الإنسان على يد الإنسان ، وضد الموت المصنوع أو القتل في العصر الحديث . وهذه الحركة الصاعدة من « الأنا » إلى « النحن » ، ومن الفردية إلى التضامن بين أفراد وحيدين هي التي تميز هذا التوسيع في المجال الفكري .

بهذا تكون « الاستطيقا » جزءاً متكاملاً من فلسفة الترد ، تحاول هذه الفلسفة أن تصل عن طريقه إلى التركيب *Synthèse* المبدع الخلاق . ولكن هذا التركيب الخلاق لا يوجد له في الفن ولا في فعل الترد إلا حيث يكون الطرفان المتباعدان من رفض وموافقة ، ومن لا ونم على أشدّ ما يمكن أن من توثر . وإذا صبحَ أن كل فن يستحق هذا الاسم ينطوي على الترد ، فلن الصواب أيضاً أن يقال إن نفي الفنان الواقع ينطوي على نفس التأكيد الذي ينطوي عليه الترد التلقائي الذي يعلنه المضطهدُ في وجه مضطهده^(١) . ونحن نلمس في فن القرن العشرين نفس الجحد الذي لمسناه في ثورة القرن العشرين لليالكتياب الترد ، فكلاهما يشتراك في نفس التناقض ،

(١) آسورة سيزيفت ؛ ص ١٥٦ .

(٢) المترد ١ ص ١٩ - ٢١٨ .

حيث نجد اتجاهين رئيسيين في الفن ؛ فاما نفي الواقع نفياً مطلقاً يؤدي إلى تشويهه (كما في التزعة الشكلية المخالصة) وإما تأكيده تأكيداً مطلقاً نتيجة التسلیم به على ما هو عليه (كما في التزعة الواقعية المتطرفة) .

إن الإبداع الفني الذي يعبر عن القرد في حالته النقية الأصلية هو روحه الذي يستطيع أن يصلنا إلى التوازن والانسجام الضروريين لتحقيق الوحدة التركيبية الخلاقية . في هذه الوحدة الخلاقية يستطيع عندلـ الفن والمجتمع ، والخلق والثورة أن تجد طريقها إلى منبع التمرد حيث يتلازمـ الفن والتأكيد ، والفرد والتاريخ ، والخاص والعام في توبر دينـ الكثيـكي حادـ تتعـاـدـلـ فيـهـ الكـفـتـانـ . عـندـلـ نـسـطـعـيـنـ أنـ قـدـرـ كـلـمـةـ نقـشـهـ الـىـ تـبـأـ فـيـهاـ بـعـصـرـ يـسـودـ فـيـهـ الـفـنـانـ الـمـبـدـعـ بـدـلاـ مـنـ القـاضـىـ وـالـحـلـادـ)١(.

نستطيع أن نجمل الفصل السابق في الملاحظات التالية :

أولاً : يبدأ الفكر عندـ كـائـنـ منـ التـاقـضـ أوـ الفـضـيـحةـ Scandaleـ ، سواءـ فـ ذلكـ الفـكـرـ عـنـ إـنـسـانـ الـحـالـ أوـ عـنـ إـلـاـنـسـانـ الـمـتـرـدـ . فـالتـاقـضـ الـذـيـ حرـكـ التـفـكـيرـ عـنـ إـنـسـانـ الـحـالـ هوـ الـاتـحـارـ ، وـالـلـىـ حرـكـ الـمـتـرـدـ هوـ القـتـلـ الـذـيـ تـبـرـهـ الـحـجـجـ الـأـيـديـرـلـوـجـيـةـ وـالـمـذاـهـبـ الـفـلـسـفـيـةـ . هـذـاـ الـمـوـتـ الـذـيـ يـفـتـلـهـ الـبـشـرـ ، وـعـذـابـ الـأـبـرـيـاءـ وـالـأـطـفـالـ ، يـمـثـلـانـ عـنـدـهـ الـمـتـاقـضـاتـ أوـ الـفـضـائـعـ الـىـ تـدـفعـهـ إـلـىـ التـرـدـ .

ثانياً : لا سـبـيلـ إـلـىـ فـهـمـ التـرـدـ إـلـاـ مـنـ حـيـثـ عـلـاقـتـهـ بـالـحـالـ الـذـيـ يـفـرـضـ التـرـدـ وـجـودـهـ . فـالـتـرـدـ بـمـاـ هوـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ تـمـرـدـ عـلـىـ الـحـالـ ، كـمـاـ الـحـالـ مـنـ حـيـثـ هوـ حـالـ لـاـ وـجـودـ لـهـ إـلـاـ إـذـاـ وـجـودـ التـرـدـ عـلـيـهـ . إـنـ التـرـدـ يـشـأـ عـنـ الـإـحـسـاسـ بـالـجـنـونـ أـمـامـ قـدـرـ ظـالـمـ وـلـاـ سـبـيلـ إـلـىـ فـهـمـهـ)٢(.

ثالثاً : التـرـدـ حـرـكـةـ مـوجـهـةـ ضـدـ إـنـسـانـ مـاـ وـمـعـهـ تـنـطـرـىـ عـلـىـ الـلـاـ وـالـنـيمـ ، وـالـرـفـضـ وـالـمـارـاقـةـ فـيـ رـقـتـ رـاحـدـ . فـهـذـاـ التـعـارـضـ الـدـيـنـالـكـثـيـكيـ نـكـشـفـ جـنـورـهـ العمـيقـةـ فـ أـرـضـ الـحـالـ . وـلـقـدـ اسـتـطـاعـ هـذـاـ الـحـالـ أـنـ يـمـدـ دـلـانـ طـبـيـعـةـ هـذـيـنـ الـطـرـفـيـنـ الـمـتـصـارـعـيـنـ مـنـ نـعـمـ وـلـاـ مـنـ تـأـكـيدـ وـنـيـ تـحـلـيـدـاـ وـاـضـحـاـ وـمـسـمـداـ مـنـ بـنـانـهـ هـوـ نـفـسـهـ . وـعـلـىـ هـذـيـ مـنـ تـعـالـيمـ الـحـالـ اسـتـطـعـنـاـ أـنـ نـبـيـنـ طـبـيـعـةـ التـرـدـ الـحـقـقـيـ الـرـفـ الـأـصـلـهـ وـمـنـعـهـ ، فـكـانـ

(١) التـرـدـ : صـ ٣٣٧ـ .

(٢) التـرـدـ : صـ ٢١ـ .

التrepid حركة من أجل الإنسان والأرض ، أعني من أجل المحدود والنبي ، اللذين وضعوا الحال من قبل حدودها وإمكانياتهما . والتrepid في الوقت نفسه حركة ضد كل من يطلبون المطلق ، أعني ضد كل من يتجاوز حدود الحال .

رابعاً : لم يبق للإنسان ، بعد أن سُلِّبَ المطلق ، من واجب إلا أن يحاول على الدوام أن يتبرأ ذلك التrepid النسي المحدود الذي ينبغي أن لا يكفي عن خلقه في كل لحظة من لحظات حياته خلقاً جديداً . هذا التrepid وحده هو الذي يتبع للإنسان أن يحيا في البعد التاريخي الملازم له ، وهو الذي يستطيع أن يحميه من الانحراف عن التrepid الحق إلى العدمية التي ترددت فيها الثورات التاريخية وذلك بتأكيده لطبيعة إنسانية يشترك فيها بنو الإنسان على السواء . أما ما هي هذه الطبيعة الإنسانية فذلك ما سوف نتناوله فيما يلي بالبحث في الفصل القادم .

خامساً : في الخلق الفني وحده نستطيع أن نجد أصل التrepid ومنبعه النقي الحق . ولا وجود للمتعال (الترانسندنس) الذي الذي يعيدها بالحمل إن كان له وجود على الإطلاق إلا في الفن^(١) . وما من شيء سوى العمل الفني يستطيع أن «يرفع» الزمان . فهو وحده الذي يستطيع أن ينقل المتعة الفانية بطبعها من جيل إلى جيل ، فيضفي طابع الدوام على ما من شأنه أن يعبر ويزول ، وأن يهب الفنان نفسه ذلك «الخلود الزائل» ، وهو الخلود الوحيد الممكن في هذا العالم الفاني . وبطبيعة الفن ، على الرغم من هذا التعالي الظاهري ، هو الحال الوحيد الذي يستطيع التrepid فيه أن يحرز الانتصار الكامل . الفن وحده هو الذي يستطيع أن يجعلنا نعيش هذه «الأبدية الزائلة» ، هذه اللحظة التي تلتقي فيها أبعاد الزمن الثلاثة في حضور نادر فريد وسعيد .

الفصل الرابع

التضامن

« اختبرت المدالة لكن أخلل وفي الأرض . ما زلت أؤمن بأن هذا العالم ليس له معنى يملؤه عليه . ولكنني أعلم أن هناك شيئاً فيه ذا معنى ، وذلك هو الإنسان ، لأنه هو الكائن للسيد الذي يطالب به » كاتب : « رسائل إلى صديق ألمان » ، ص ٧٨ .

- (١) الطبيعة الإنسانية . (٢) التضامن .
 (٣) الديالوج والمونولوج . (٤) عبارة كامي وعبارة ديكارت .

(١) الطبيعة الإنسانية :

بالمقارنة بين « ملاحظة عن المفرد »^(١) ، وهو مقال نشره كامي في عام ١٩٤٥ ، وبين « المتمرد » نستطيع أن نتبين تغيراً في نفس عبارة واحدة يكشف لنا عن ماهية الطبيعة الإنسانية . لقد بيّن النص والموضوع في الحالين على ما هو عليه ، باستثناء هذه العبارة الرجيمدة التي غيرتها كامي تغييراً اختلف معه رأيه في الحالين اختلافاً كبيراً ، حتى لنستطيع أن نلمح التناقض الممrix بينهما :

وزود قبل أن نتعرض لهذا التغيير الأساسي الذي ستحاول أن تبرر دلالته على تفكير كامه كله ، أن نشير إلى الموضوع الرئيسي في المفرد . فالمرد كما قدمتنا هو الحركة الوعية التي يطلب بها الإنسان الواضح والوحيدة في عالم تسوده ظروف حياة ظلمة غير مفهومة . وإذا كان الفعل الأصيل للتتمرد يريد أن يضع حدًا لسيطرة السيد على العبد ، فهو بهذا التحديد نفسه يؤكّد قيمة معينة . وهذه القيمة التي نستطيع

(١) ملاحظة عن المفرد : مقال نشره كامي ضمن طائفة من الدراسات تحت عنوان « الوجود » أشرف عليها أستاذ جان بيرنييه وظهرت في مجموعة « الميتافيزيقا » عام ١٩٤٥ التي تحرّجها دار النشر المشهورة جايغار . وقد أعاد كامي نشر هذا المقال في كتابه المتمرد (من ص ٢٥ إلى ص ٤٢) لم يكن ينوي فيه سوى هذه العبارة التي سرد فيها بعد .

أن نجدوها في أنفسنا ، في قلب تجربتنا الإنسانية وفي صميم فكرة الفرد نفسها ، هي التي يحاول كمّى أن يطبعها بطابع اليقين الذي تتتصف به البديهية الأولى^(١) . هذه القيمة التي نتحدث عنها هي التي تنتزع الفرد من وحدته وإنفراده ، فهي إذن قيمة جموعة لا قيمة فردية . والدليل على هذا يمكن في الحقيقة التي تقول إن الفرد لا يتردد في التضحية بحياته في سبيل تأكيد هذه القيمة والدفاع عنها . واستعداد الفرد لغدائها بحياته إذا دعته الفضور إلى ذلك يدل على أنه يرفع من شأن هذه القيمة بحيث يضعها فوق وجوده الذاتي ، وب بحيث تتجاوز قدره راتلها على مصيره^(٢) . ولو كانت هذه القيمة ذات طبيعة فردية لما استطاعت أن تنتزعنا من دائرة الحال ، الذي كان ينطوي هو أيضاً على قيمة فردية . (لتذكر هنا أن الحال قد نشأ من شفاق لا سبيل إلى تهدئته بين الإنسان من ناحية وبين العالم المحيط به من ناحية أخرى ، بين سعيه إلى النظام والوحدة وبين الاضطراب والغرابة والظلم من حوله ، أعني أنه نشأ عن أزمة فردية خالصة) .

هنا لا بد لنا من أن نسأل سؤالاً آخر يرتبط بالمشكلة السابقة : هل في إمكان الإنسان أن يؤمن بمثل هذه القيمة التي تؤلف بين « أنا » و « التحن » في وحدة واحدة ، وتنتزعني من ذاتي المغلقة لتجمع بيني وبين الآخرين ، والتي تجعلني لا أتردد إذا اقتضت الأحوال أن أضحى بحياتي في سبيلها لكي أثبت وجودها لدى جميع الناس ، أقول هل في مقدور أحد أن يؤمن بمثل هذه القيمة بغير أن يفترض الإيمان بوجود العلو أو المتعالي^{*} (ترانسندنس) المتعلق بها ؟

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثاني ، ص ٨١ - ٨٠ (٣) .

(٢) المفرد ؛ ص ٢٨ .

« الملو أو المتعالي » : ترجمة عاجزة لكلمة *transcendence* (ترانسندنس) في اللغات الأجنبية . وهي مشتقة من الفعل اللاتيني *scendere* أي يصعد أو يملأ ، والمقطع المقدم *trans* أي ما وراء أو ما بعد . فالملو يحسب مفهومه القرى إذن تجاوز أو ارتفاع إلى وما بعد « إلى » هو الذي يفرق في الواقع بين المذهب الدينية والفلسفية المختلفة .

والملو سلة ما هو عال أو محال ، أو هو وجود الحقيقة المتمالية نفسها . ويطلق الملو بالمعنى الأخير على مذهب ديني لا يعتبر أنه مبدأ حيادي « الكون بالحياة » ، بل يعتبر أن الله بالنسبة للمخلوقات كالمحترع بالنسبة للكلة ، والأمير الرعية ، بل والأب لأبنائه ، على حد تعبير ليتس الشهور . (الموفادو لوجيا ، ٨٤) . وقد يطلق على المذهب الذي يرى أصحابه أن وراء الفواهر الحسنية ماهيات ثابتة أو أشياء في ذاتها لا تكون تلك الفواهر الحسنية إلا ظهيراً لها . وقد يطلق أخيراً على المذهب الذي يرى هنا أن علاقات ثابتة تحكم في الواقع ولا يتوقف وجودها على هذه الواقع نفسه . =

بهذا السؤال نصل إلى التغيير الذي أشرنا إليه في نص «أحدى العبارات الواردة في «المترد»، عما كانت عليه قبل ذلك ببعض سنوات في المقال السالف الذكر، كما يتضح لنا موقف كاهن من المتعال ورفضه له رفضاً حاسماً صريحاً: لقد استطاع في ذلك المقال أن يقول إن القيمة المتعالية أو المتعال (الترانسندنس) الذي أوجده الترد ليس متعالاً عمودياً بل هو متعال فوق. أى أنه يريد بعبارة أخرى أن يقول إن

بوربا قيلت كلمة المعلو على الفعل الذي تقوم به الذات المفردة حين تتأمل في وجودها أو حين تشعر بالعلم أو القلق أمام هذا الوجود فتحصل بوجود آخر غير وجودها، وقوة مشفقة تعلو عليها. وبين ثم كان المعل أو المتعال هو الموجود الذي يتوجه نحوه فعل المعلو، أو الموجود الذي تزيد إليه هنا الفعل، أو الذي تنس به في موقف مميت من حياتنا إحساساً ملماً دون أن يكون في وصفنا الوصفي إليه أو تحديد طبيعته تحديداً موضوعياً (هل نحو ما ذكر في الفلسفة باسبرز).

والحق أن كلمة «الترانسندنس» من أصعب الكلمات على الفرجة إلى العربية، ونحن حين نصفها بالعلو أو المتعال إنما نعبر بذلك عن معنى واحد من معانيها التي تختلف باختلاف المجال الذي نستخدمها فيه، وباختلاف الملعب الفلسفى الذي ترد فيه. فكلمة «ترانسندنت transendent» عند كاهن تدل على الم موجودات أو الحقائق المطلية التي يطبع المقل المخالص - مختلفياً بذلك كل سلوكه - إلى إدراكها فيتفق في متنقضات وأوهام لا آخر لها. وتقابلاها المبادئ الباطلة التي تبنى بكليتها داخل حدود كل تجربة ممكنة (نقد المقد المخالص، ٢٩٦، ٣٥٢ ب) أما الترانسندنتal transcendental فهو عند كاهن أيضاً ما يقابل التجربى أو هو المبدأ الشارط - إن صح هذا التعبير - أو الشرط القليل لما هو تجربى والأساس الأول الذى لا يمكن بغيره أن تقوم التجربة على الإطلاق.

أما عند هيربرت فالعلو هو الفعل الذي يقصد به الوجه إلى الموضوع، بحيث يصبح الوجه يعني بشيء أو موضوع ما... . ومع هذا فالكلمة عند كاهن وضرة وعند غيرها ابتداء من أفلوطين حتى اليوم أعقد بكثير جداً من أن تستطيع تداركاً بالتفصيل في هذا المجال.

وحيمنا على كل حال أن نبين هنا أننا نستخدم كلمة المعلو أو المتعال قبل كل شيء بالمعنى الذى أراده باسكال (في إثابة المخلوق)، ملحة برونشفيج، ص ١٩٩، وكذلك في مواضع متعددة من «الأفكارات» فالعلو» هذه - كما تدل على ذلك كلمته المشهورة: «تعلمنا أن الإنسان يطور على الإنسان علواً غير متناه» - ارتفاع فوق مستوى أو حد معلوم ، وهذا الارتفاع من الطور والعلو بحيث لا يقف عند الساهم ، ولا يوجد ثمة ما يشبهه أو يرضيه ، لا فوق الساهم ، ولا عند الملاذة ، ولا عند الكائنات التي تزيد عليهانى فى الكمال .

والحق أن مشكلة الترانسندنس في رأينا من أهم المشكلات الفلسفية إن لم تكن هي نفسها حقيقة الفلسفة والفلسف جديماً. هي أخطر المشكلات الفلسفية ، وأدها ، وأعنفها ، وأعنفها بوجود الإنسان ، بل هي مشكلة المشاكل جديماً ، وكيف لا والعلو في جوهره هو فوق كل شيء على الإطلاق ، بل علواً على الماء ونفسه ! ولكن إلى أين ؟ وكيف ؟ وما النهاية منه إن كانت هناك نهاية ؟

هذا ما نزجو أن نبيه في بحث منفصل عن الحقيقة المتعالية من أفلوطين إلى هيدجر ، نزجو أن نزجو إلى إصداره عما قريب .

يريد الفرد أن يؤكد وجودها والتي يقوم عليها فعل التمرد نفسه لا يصح أن نتصورها تصوراً استاتيكياً جاماً، ولا أن تخيلها كما لو كانت «معطى» نصل إليه مرة واحدة وللأبد ، بل ينبغي أن نتذكر دائماً أن التمرد لا ينفك يؤكدها ويدافع عنها في كل لحظة من لحظات وجوده ، أى أنه لا يكفي عن خلقها خلفاً متصلة لا ينقطع.^(١)

هل تسرع كلامي في مقاله ذاك فكتب كلمة «التعالي» أو «الترانسندنس» بغير وعي منه ، أم تراه أحسن إحساساً وأضحايا الحاجة وبالضرورة إلى افتراض وجود هذا التعالي؟ ذلك أنه إذا صح أن الإنسان لا يستطيع ، في لحظات ومواقف معينة من حياته على الأقل ، أن يمنع نفسه عن التمرد ، فمن الصحيح كذلك أنه لن يستطيع أن يحكم مقدماً إذا كان تمرده سيكون له أية معنى ، طالما أنه لم يعطه مثل هذا المعنى من قبل . فالرأي إذن أن التمرد الذي لا يرتبط بمعنى عال ولا «برانسندنس» لن يزيد عن أن يكون مجرد ثورة عاطفية ، أو دافع أعمى ، أو حماس في فراغ ، لا يشك أحد في أنه سجدير حقاً بالإعجاب ، ولكن لا يشك أحد أيضاً في أنه مجرد عن كل معنى ، خال من كل اتجاه . وجه الخطر في مثل هذا التمرد أنه يمكن أن ينحرف ويتردى في متناقضات الثورات التاريخية . قد تكون مثل هذه الحالات قد وردت على ذهنك كلامي وقد لا تكون قد خطرت له على بال . المهم أنه حين أعاد كتابة النص أراد أن يتتجنب كلمة «الترانسندنس» بأية ثمن . وما هو الآن يحاول بتعديل هذه العبارة الفريدة أن يطبع تلك القيمة التي يريد التمرد أن يؤكدتها ويدافع عنها وأن يخلع عليها ثوب الموضوعية وذلك بإضافاته عليها طابع النسبة والحدادية . هذه العبارة التي ذكرناها من قبل لا نجد لها أثراً في كتاب التمرد . إننا نقرأ في مكانها قوله : «هذه القيمة السابقة على كل فعل ، لا سبيل إلى التوفيق بينها وبين الفلسفات التاريخية الحضرة التي تكتسب القيمة فيها (إن كان هناك ثمت سبب لاكتسابها) بعد أن ينتهي الفعل .

إن تحليل التمرد يحمل على الأقل على القلن بأن هناك طبيعة إنسانية ، على نحو ما ذهب إليه اليونان وبخلاف ما يسلم به التفكير المعاصر^(٢) .

(١) التمرد ؛ ص ٣٥٣.

(٢) التمرد ؛ ص ٢٨.

ولإذن فتحن نجد في مكان كلمة الترانسندنس،^(١) التي تقابلها أكثر من مرة في مقاله « ملاحظات عن البرد » والتي تختفي في نفس الموضع من النص الذي نقله بعديفه (فيما عدا تلك العبارة) في كتابه « التمرد »، أقول نجد كلمة أخرى هي « الطبيعة الإنسانية » التي قرر كاتب أن يستخدمها ليتجنب كلمة الترانسندنس التي تضمه أمام مشكلات عديدة . ولكن حلف الكلمة لا يعني حل المشكلة ، على نحو ما سرى فيها بعد .

إن الطبيعة الإنسانية التي تتحدث عنها هي تلك القيمة التي تسبق كل فعل وتقدم بذلك السبب المبرّ له ، والمعنى الذي يهدف إلى تحقيقه . هذه القيمة التي يضحي الإنسان بحياته لكي يتم الدليل على وجودها — كما فعل كالابيف ورفاقه — لابد أن تكون قيمته تتجاوز وجوده كفرد تاريخي . ولما كان التمرد بطبيعته لا يريد أن يؤكّد وجود هذه القيمة في ذاته فحسب بل يريد أن يؤكّدها ويدافع عن وجودها عند بني الإنسان جميعاً ، كانت هذه القيمة بالضرورة قيمة ترانسندنتالية متعلّية . فلو لم يكن الأمر كذلك ما استطاع التمرد أن يضع نفسه فوق هذا العالم حين يضع هذه القيمة فوق ذاته ، كما فعل « القتلة الأبراء » ، كالابيف وأصدقاؤه .

وهم على اعتاب المشانق^(٢) .

هل يجرّ هذا التغيير في النصوص وراءه تغييراً في الموضوع ؟ أليست هذه الطبيعة الإنسانية قيمة يضعها الإنسان فوق ذاته ، ويقف منها موقف الخصوص ويصل إلى حرية الحقيقة عن طريق هذا الخصوص نفسه لها^(٣) ؟ ألا تدلّ هذه الطبيعة المشركة بين الناس جميعاً على أن هناك معنى ساميّاً يعلو فوق الإنسان ويستطيع عن طريقه أن يتجاوز ذاته إلى الآخرين ويتحقق ما يسميه المحدثون « بالوجود — مع — الغير » ؟ . وإذا صحت هذا كله ، ألا يعني ذلك أن كاتب يقفز الفزة التي حرّمها الإنسان على نفسه في تجربة الحال وأصرّ على أن يتلألأها بكل ثُمن ؟ وهل يتناقض كاتب مع نفسه باعترافه بالقيمة العالية التي سماها الطبيعة الإنسانية ؟

الواقع أن كاتب يشعر بضرورة افتراض وجود قيمة عالية ، ولكنه لا يزال يتحسّن بموقف الذي لكل متعال ولكل مطلق . يتضح ذلك حين يقول في خلال

(١) موريس جان لوبيز : حالتنا ، مقال في كتاب « تكريم ذكري كاتب » ، من ٩٥ - ١٩١.

(٢) التمرد ، من ٢١٦ .

(٣) التمرد ، من ٢٨ ، من ٢٣١ .

مناقشاته للتراثات التاريخية إن القرنين التاسع عشر والعشرين قد حاولا في صياغة اتجاهاتهما أن يعيشها بغير ترانسندنس^(١) . أو حين يتصدى للشخص الشيوعية ويبين كيف انحرفت عن المترد الأصيل فيرجع ذلك إلى حد ما إلى أنها قد جرأت على القيم الثابتة والمبادئ العالمية من معناها : « بمجرد أن توضع المبادئ الخالدة مع الفضيلة الشكلية (عند العاقبة أو بالجمهورين الأحرار في الثورة الفرنسية) موضع الشك ويحيط من شأن كل القيم الممكنة ، يندفع العقل في حركته فلا يقيم لشيء وزناً اللهم إلا لما يصيبه من نجاح . إن إرادته تتوجه الآن إلى السيادة والتحكم ، وذلك حين يبني كل ما كان موجوداً ويؤكّد كل ما سوف يوجد في المستقبل »^(٢) . عندئذ يعطي كل ما كان الله ليصيّر . ولكن الله وقيصر كلاهما موجود مطلق ، فلا بد أن يقاومهما كائِن باسم المترد ، على نحو ما قاوم كل مطلق ورفض كل نزعة مطلقة .

لقد عرضنا في الفصل السابق موقف كائِن من المطلق . أما مشكلة القيمة فنستطيع الآن أن نحددها على النحو التالي . فلما أن تتقىّد القيمة على المترد — وبذلك تعلو عليها علو الترانسندنس — وإنما أن يخلق المترد القيمة . الواقع أن في نصوص كائِن من الأسانيد ما يؤيد الرأيين معاً . ونستطيع فيها يتعلق بالقسم الأول من المشكلة أن نقول إن رفض المتعالي هذا الرفض الذي يصر عليه كائِن بكل قوة ، هو في الواقع هروب منه وتأكيد له بغير وعي منه^(٣) . بل إننا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا إذا قلنا إن مأساة الوجود الإنساني بوجه عام إنما تكمن عنده في غياب المتعالي من أفق هذا الوجود . ورفضه له يزيد من حدة المأساة ولا يخفف منها . وربما استطعنا أن نفسّر موقفه — ولا نقول نبره — إذا تذكّرنا أنه لا يفهم تحت كلمة المتعالي والمطلق ما يتتجاوز وجود الإنسان فحسب بل ما يتسلط فوق هذا الوجود ، وكأنه قوة غاشمة تحدّ من حريته وقد تلغّيها إلغاء . وفي هذا الموقف كما قدمنا من قبل خلط بين مجال الفلسفة والسياسية يصل إلى حد الحروف من المتعالي خوفه من دكتاتورية بوليسية^(٤) . وأما فيما يتصل بالقسم الثاني من المشكلة فإن السؤال عند

(١) المترد ٤ ص ١٨٠ .

(٢) المترد ٤ ص ١٦٧ .

(٣) المترد ٤ ص ٢٠٧ ، ٢١٠ .

(٤) راجع في ذلك ص ١٤٥ من هذا الكتاب .

كماي — كما تعبّر عنه شخصيتها تارو والدكتور ريو في رواية الوباء — هو هل يستطيع الإنسان وحده وبغير أن يلتجأ إلى وجود أبدى خالد أن يخلق قيمة الخلاص به^(١). هذه القيم لا يمكن أن تكون في رأيه قيمًا مطلقة ولا مجردة ، بل لا بدّ أن تحفظ بطابع النسبية ، والواقعية . فالقيمة هنا ليست قيمة عمودية ولا هي قيمة أفقية متعالية (إن صحيحة لنا أن نستخدم هذه التشبيهات الرياضية في مجال القيم !)؛ أعني أنها ليست قيمة مطلقة فوق رأس الإنسان وكأنها قدر فاسد ، ولا هي قيمة يتمنى أن تتحقق في مستقبل الأيام ، وكأنها حلم غامض . فأما القيمة الأولى فكماي مضطرب إلى رفضهاً لكي يكون منطقياً مع نفسه . وأما القيمة الثانية فلا يمكن إلا أن تكون متناقصة مع نفسها ، لأنها ما بقيت خالية من الشكل فلن تستطيع أن تحدّد لنا فعلًا من الأفعال ، ولا أن تعطينا مبدأً لختار على أساسه^(٢) . إن كلمة القيمة التي يستخدمها كاما هنا لا تعني إلا الحياة نفسها في امتلاكها الحصب الماشر ، هذه الحياة التي هي الشيء الوحيد الذي يمتلكه إنسان الحال والذي لا يكفي المتردّ عن تأكيده والدفاع عنه وبذل حياته في سبيله إذا اقتضت الضرورة ذلك . لعلَ القتلة الأكبر ياه ، كالبييف وأصدقاؤه من شعراء الجريمة ، الذين يعكسون أمني صورة للتسرّد ، هم خير مثل على ما نقول . إنهم وإن لم يسلموا من الانحراف عن التردّ الحق ، قد تعذّبوا من متناقضات التردّ أفسى عذاب وأعمقه . وإذا كانت القيمة التي أرادوا أن يؤكدوها ويدافعوا عنها قد علت فوق أشخاصهم المخلودين ، فإنها لم تعل فوق الحياة والتاريخ^(٣) . كان احترامهم للحياة فوق كل شيء . لم يلمسوا حياة غيرهم قبل أن يحاسبوا ضميرهم أفسى حساب . واحترام الحياة هو الذي جعل كالبييف يتزدد في إلقاء قنبلته على الأمير الروسيّ الأكبر سيرجي حين لاحظ وجود أطفال في عربته . إنه في مسرحية « العادلون » يقول ستيبيان : « ... إنّي أحب الحياة . لقد انضممت إلى الثورة لأنّي أحب الحياة ». ولكن ستيبيان ، مثال الأيديولوجي الذي يضع القيمة المطلقة المجردة فوق الحياة ، يجبيه قائلاً : « أما أنا فلا أحب الحياة . بل أحب العدالة ، التي تعلو بكثير فوق الحياة ». ويختاطب

(١) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١١١ .

(٢) التردّد ٤ ص ٢٠٨ .

(٣) التردّد ٤ ص ٣٦٦ .

كاليبيف حبيته دوراً قاتلاً : « لابد من أن تقوم الثورة حقاً »^(١) . ولكنها ينبغي أن تكون ثورة من أجل الحياة ، أتفهمين ؟ من أجل أن تفتح للحياة باباً »^(٢) . ويقول لها كذلك في موضع آخر : « إننا نقتل لكي نبني عالماً يخلو من القتلة . إننا نأخذ على عاتقنا أن تكون مجرمين لكي يصبح سكان الأرض في النهاية أبرياء »^(٣) .

كاليبيف ورفاقه يفسدون هذا التناقض العجيب إزاء قيمة الطبيعة الإنسانية ، فهم من ناحية يضعون وجود القيمة فوق وجود الإنسان . وهم من ناحية أخرى يخلقون القيمة ويرهون بموجبهم على أن المترد خلائق للقيم »^(٤) .

هذا التناقض الذي نلمحه في موقفهم لابد لنا من التسليم به ما دمنا نسلم بأن المترد في صنيع بنائه الجدل يحتوى على اللا والنعم في وقت واحد . وليس للتمرد ، كما نعلم ، أن يتخلّى عن أحد طرق هذا التناقض ، ولا يتخلّى عن سبب وجوده الذي يحبه »^(٥) . وليس هذا التناقض في نهاية الأمر إلا الطريق الوسيط العسير ، الذي يشقه المترد بين التأكيد المطلق والنفي المطلق ، والذي يمكن عليه أن تعيش المتناقضات وأن يتغلّب عليها »^(٦) .

ما هي إذن هذه الطبيعة الإنسانية التي تعبر عنها عبارة « أنا أترد فنحن إذن موجودون » والتي وجدنا فيها القيمة الواضحة البديهية الأولى ؟ الجواب بسيط كما أنه مباشر : إنها هي الوعي الذي يظهر بظهور حركة المترد »^(٧) . إنها المعرفة المفاجئة بأن في الإنسان بما هو إنسان شيئاً يستطيع أن يتواحد وإياه ، ويريد أن يخلق الاحترام له والاعتراف به »^(٨) . وهي بعد هذا كله ذلك الجزع من كيانه الدافع بالحياة ، الذي ليس له من هدف غير الحياة »^(٩) .

(١) العادلون ، الفصل الأول ، ص ٣٦ .

(٢) العادلون ٤ من ٤٠ .

(٣) المترد ٤ من ٢١٥ .

(٤) المترد ٤ من ٣٥٢ .

(٥) المترد ٤ من ٣٥٨ .

(٦) المترد ٤ من ٢٧ .

(٧) المترد ٤ من ٢٦ .

(٨) المترد ٤ من ٣٢ .

بالطبيعة الإنسانية يحاول كافى محاوته الأولى للوصول إلى ما وراء المظاهر والاختراق الدائرة التي لا يكون الوجود نفسه في داخلها إلا مظهراً . وهنا نجد أن العبارة التي تردد ذكرها فيما تقدم والتي تلخص فكر كافى في مرحلة الحال وتعنى بها عبارة «المظاهر يصنع الوجود»^(١) قد تغيرت في هذا الموضع تغيراً حاسماً . إن ديفيجو ، الشخصية الرئيسية في مسرحية «المحصار» يريد أن ينقد سكان المدينة الأسبانية البائسة كاديز ، والدكتور ريو يريد أن يأخذ بيد سكان مدينة أوران ، وكاليابيف يطمح إلى إنقاذ الإنسانية بأسرها^(٢) . لئنهم جميعاً يريدون أن يتتجاوزوا منطقة المظاهر وأن يخرجوا من دائرة لكي يؤكدوا الوجود الذي تعرّفوا عليه عن طريق الخطأ المشترك في طبيعة واحدة يشترك فيها أبناء الإنسان جميعاً . وإذا كانت هذه الطبيعة الإنسانية تظهر لهم في ظرف محدد ، فليس معنى هذا أنها غير موجودة . بل الأولى أن يقال في هذا الموضع أن الوجود سابق على المظاهر .

وإذن فالطبيعة الإنسانية كائنة في الموقف المشترك الذي يتخذه وجدان جميع الأفراد الذين يواجهون خطراً مشتركاً ويجدون أنفسهم مطالبين بإزائه بالتصميم على اختيار معين . في هذا التقابل بين الوعي وبين الخطير المهدّد (سواء أكان هو الوباء أو الحرب الدكتاتورية أو تحكم الأيديولوجيات الفكرية) تتجلى الطبيعة الإنسانية في الوجود المشترك إزاء الخطير المشترك ، أعلى في التضامن . فما هي طبيعة هذا التضامن ؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي علينا الآن أن نتولى الإجابة عليه .

(ب) التضامن :

من الوعي الوحيد الذي يسمى إلى السعادة الأرضية الحسية التي تمثل في عبارة «عش كما لو . . .» والذي يقف من نفسه ومن العالم موقف الغريب (نماذج الحال ومرسو قبل صدور حكم الإعدام عليه) إلى الوعي الوحيد الذي لم يعد يحس بالغرابة أمام نفسه وإن كان لا يزال مقطوع الصلة بالآخرين (كاليجولا ، سيزيف ، مارتا ومرسو قبل تنفيذ حكم الإعدام فيه بقليل) نصل الآن إلى الإنسان الذي يتم له الوعي بوجوده وبوجود الآخرين عن طريق التضامن . فكيف يتمحق هذا الانتصار

(١) أسطورة سيزيف ٤ ص ١١٠ .

(٢) كاليابيف لم يكتبه المظاهر ، المنشود ٤ ص ٢١٦ .

على الوحدة؟ سنجيب بقولنا : عن طريق التضامن . ولكن ما هي طبيعة هذا التضامن؟

إنه ينشأ عن الوعي بالشقاء المشترك ، سواء أصحاب مجموعة من الناس أو دارم جميع الناس ، ويظهر إلى الوجود بقدر مواجهتهم لخطر مشترك يتهددهم (سواء أكان هو وباء الطاعون أو كارثة الحرب أو استبداد نظم الحكم والأساطير الأيديولوجية) . في الكفاح المشترك ضد الخطر المشترك يتحدد الناس ويخاطرون بالشخصية بكل شيء لكنى ينقذوا هذا الجزء من كيانهم الذى لا يمكن أن يُرَدُّ إلى فكرة مجردة^(١) ، ولو كانت هي فكرة الإنسان ، ويُؤكِّلوا وجود طبيعة إنسانية مشتركة تضع لكل فعل مقياساً وتعين له حدًّا يقف عنده . وبعبارة أخرى نقول إن الإنسان يتزعزع ذاته عن طريق العذاب المشترك من بين جدران وحده . ويختلط هذه الذات إلى الآخرين ويرتبط بهم برباط التضامن لكنى يدافع عن حقه ، لا بل عن واجبه فى أن يكون سعيداً على هذه الأرض : لقد كسبنا تضامناً عن طريق العذاب^(٢) . وبهذا التضامن لم تتخط ذواتنا المحدودة فحسب ، بل انتصرنا كذلك على الوحدة^(٣) (ولكن يغير أن نحرم الفرد من حقه فى أن يكون وحيداً ، على نحو ما سرى فيها بعد) .

ربما بدا التضامن من هذا الوصف وكأنه شيء عابر أو عرضي . فرب سائل يسأل : ألا يرتبط التضامن بعذاب مشترك حقاً ولكنه مرهون بزمان؟ أليس الهدف من ورائه هو الدفاع عن حق الفرد فى أن يكون سعيداً؟

قد يكون هذا كله صحيحاً . غير أننا لو تذكروا أن حركة الترد ، التي تعرّفنا عن طريقها على التضامن الذى تتطوى عليه عبارة «نحن نكون» ، هي حركة الحياة نفسها^(٤) ، وأن الترد لا يموت إلا بموت آخر إنسان يعيش على الأرض^(٥) . وأن

(١) المتعدد : ص ٣٢ .

(٢) مشكلات معاصرة : الجزء الأول ، ص ٤٦ .

(٣) وسائل إلى صديق المأمل ، ص ٦٧ ، مشكلات معاصرة ، الجزء الثاني ص ١١٩ .

(٤) المتعدد : ص ٣٧٦ .

(٥) المتعدد : ص ٣٧٤ .

هناك وحدة « هوية » بين الإنسان والإنسان قائمة على الطبيعة البشرية المشتركة^(١) ، وأن عبارة « أنا أُمِرَّد » ، فتحن إذن موجودون « تؤكدها عبارة أخرى لا تفصل عنها وهي « إذا لم يكن لنا وجود » ، فليس لي أنا أيضاً من وجود ». — إذا تذكرا هدا كلهم لم نجد تناقضًا بين سعادة فرد واحد وبين سعادة الجميع ، إذ أنهم يقumen معاً على أساس واحد . وهو تساوى الناس أجمعين^(٢) ، كما يقومان على وجود « شيء ما » لا أستطيع أن أحطمه بدون أن أحطم نفسى معه ، وليس له من هدف آخر سوى الحياة أو الوجود نفسه^(٣) .

قلنا إن التضامن ينشأ بين أناس نزلت بهم كارثة شقاء واحد . إنه هو رباط القرابة الذى يوحد الفصحايا تجاه البللاد؛ ويجمع المضطهدين تحت سوط المستبد . ورواية « الوباء » — أو الطاعون — كما تسميه الترجمات العربية المختلفة — تصور هذه الوحيدة الجماعية التى تمثل في عبارة « نحن نكون » ، والى تؤلف بين سكان « أوران » ، المدينة الجزائرية البائسة التى دهمها الوباء : « من هذه اللحظة أصبح الوباء أمراً يهمنا جمِيعاً^(٤) ». هكذا يقول الطبيب برفاره ريو، مؤرخ^(٥) الوباء وراويته . إنه واحد من أولئك الذين يقفون إلى جانب المعدين في هذه اللحظة وفي هذا المكان . إن أهم شيء بالنسبة إليه أن يكون أميناً ، أعني أن يؤدي واجبات مهمته كطبيب ، على الرغم من يأسه من القضاء نهائياً على الوباء^(٦) . وحين يسأله الصحفى « رامبير » عما يقصده بالأمانة يرد عليه قائلاً : « لا أعرف ما هي

(١) مشكلات معاصرة ٤ الجزء الأول ، ص ١٧٦ ، المتعدد ٤ ص ٢٩ ، ص ٣٤٧ .

(٢) مشكلات معاصرة ٤ الجزء الأول ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٣) المتعدد ٤ ص ٢٢ .

(٤) الوباء ٤ ص ٢٥ - ٣٢٦ .

(٥) الوباء ٤ ص ٨١ .

(٦) تحدث التفسيرات التي تحاول تحديد معنى الوباء . فهو قد يكون الاحتلال الألماقي الذى شمش كالمكابيس على صدر فرنسا في الحرب العالمية الثانية ، وقد يكون دليلاً على عالم « اليل والقباب » في مستعمرات الاعتنال في الشرق والغرب ، وقد يكون تعبيراً عن الفزع من خطر الموت النزلى ، أو من تحكم الآلة في الإنسان ، وغياب البير وقارطية المسنة الثالثة للخلق والحرية والإيمان ، ورعب الأيديولوجيات المصرية وتآليه الدولة . والوباء قد يظهر في أيام زمان وفي أيام مكان يختفي فيه الديالوج ، أي المسنة الحرة المبنية على

بوجه عام . ولكنني أعلم أن معناها في حالتي أن أمارس مهنتي ^(١) .

هذه الأمانة هي وسيلة الوحيدة في صراع الوباء ^(٢) . والأمانة عنده معناها أيضاً
ألا يشتت جهوده ، وأن يركّزها على القيام بواجبه كطبيب . مثل هذا التشتت يشهي
« القفزة » التي يحاول بها الإنسان أن يتربّص بها من الموقف الحال . ومن ثمَّ كانت
الأمانة عنده في أن يمارس مهنته ، وأن يتجنّب هذه القفزة بكل ما يستطيع . وبينما
يهم راعي الكنيسة الأب « بانيلو » بنجاة الأرواح ، نجد « ريو » يصرف كل
اهتمامه إلى شفاء الأجياد . فالتشتت إذن يأتي من جانب بانيلو الذي يرضي بالقدر
ويستسلم له ، ويتجوّل نجاة الإنسان إلى عالم آخر وراء هذا العالم .

الحق أن كل تجاوز لحدود الموقف الحال (الذى تمثله لعنة الوباء) يعني
التشتت والضياع في نظر الطبيب « ريو » كما يساوى القفزة التي تمزق رباط التضامن
والإتحاد . وليس الأب بانيلو هو وحده الذى يقدم على هذه القفزة المميتة ، حين
يضع أقدار البشر في كف الرحمن ، بل إن « كوتار » الذى يعلّمه إحساس قديم
بالذنب يفعل مثل ذلك . لقد ارتكب مجرمة قبل أن يداهم الوباء مدينة أوران بزمن

« العاطف والتضامن بين الناس » ، لتحول محلها سادة المؤذنوج ، أو لفة الفرش والإملاء من جانب واحد ،
حيث يتحكم قبضه في ملايين العبيد . ولكن الوباء قد يتسع فيستدلي على لشل الوبيد كله ، على نحو ما كتب
كامي ينفسه في إحدى الملاحظات التي دونها في مذكراته اليومية وأشارت إليها « جريدة بي » في كتابها
عن ^(٣) وهذا كله يدل على أن الرواية رواية مبتداً في تقدير قبل كل شيء قد تستطيع أن تجعل منها
« القدر الإنساني » . ذلك أن سرّ أحدهما لا ينحصر في مدينة يعنّها بل يمكن أن يكون هو العالم كله ،
وأشخاصها ليسوا رجالاً ونساء من مدينة أوران وحدهما ، بل يمكن أن يكونوا نماذج للإنسان بوجه عام ،
وليس الوباء هو ذلك المرض المملك (الطاعون) الذى ينهي الناس شحنته فحسب ، بل قد يكون ما هو أشر
المطلق الذى يختنق الوبيد . وقد تكون الرواية كلها كذلك محاولة لتصوير الموقف الحال إلى أبعد حد يمكن ،
والتعبير به عن الموقف الإنساني بشكل عام .

الوباء إذن استماراة ترمي لصرنا الحديث ، يمكن أن تحتمل أحد هذه التفسيرات ، وقد تنطبق عليها
جميعاً . ولكننا لن تستطيع أن نحدّد على وجه المقة إن كان الوباء هو التجريد (نعم ، لقد كان الوباء رتيبة)
كالتجريد ، الوباء ^(٤) ص ١٠٠) أو هو عذر على بدء لا جلوبي منه في ذلك مثل الحال في أحصى
خصائصه (ص ١٤٧) أو إن كان هو الحياة نفسها كما يؤكد الرئيس المعمور المصاب بالربربر
(ص ١٢٠) .

(١) الوباء ^٤ ص ١٧٤ - ١٨٣ .

(٢) الوباء ^٤ ص ١٨٠ .

بعيد ، وهو يشعر الآن أنه مستبعد من مجتمع المدينة . إنه يحيا الآن معهم في تضامن كاذب ، مفضلاً أن يحيى مع الجميع في حالة الحصار . على أن يحيا وحده مع خطيبته . إنه الشامت المسكين الذي يحاول أن يُغْرِّق ذاته في طوفان الذنب الكبير الذي غمر المدينة الكبيرة . إنه يفضل أيضاً أن يعيش في الشمول ، حيث تتلاشى الحدود الفاصلة بين الخير والشر ، وبين الذنب والبراءة ، على أن يعيش في الوحدة التي تزلف بين الجميع . ولذلك تظل فكرة البراءة التي تميز كل متزد أصيل ، فكرة غريبة عليه . ألا يسعده أن يحيا الآخرون بأجمعهم في شقاء لم يستحقوه ؟ لقد أعلن كوتار - رمز المزية الذلية في كل مكان - تفاهمه مع الموقف الظالم الحال ، بدلًا من أن يشارك غيره في التزد عليه . ولذلك فهو أبعد ما يكون عن روح التزد الحق ، وهو عاجز عن الحياة مع غيره من الفصحايا والمتضعين .

قلنا إن التضامن هو الوجود المشترك لجموعة من الناس يواجهون خطرًا مشتركاً ، وأنه يقوم على أساس التساوى بين جميع الناس كما يقوم على الموربة أو الذاتية بين كل واحد منهم وبين الآخرين . ويقودنا هذا إلى السؤال عن وضع الفرد الواحد في داخل الجماعة المتضامنة . فهل التضامن معناه حقاً الانتصار الكامل على الوحدة والانفراد ؟ وهل يعني الوجود المتضامن *Solidarité* الوجود الوحيد *Solitude* ؟

لتتأمل حالة الدكتور ريو . إنه ، وهو التعيس ، يحرض على سعادة الآخرين . إنه يفقد صديقه تارو ، ويفقد زوجته التي كانت قد سافرت إلى سويسرا للاستشفاء قبل أن تجتمع سحب الوباء فوق المدينة بقليل . وهو يبقى إلى جانب مرضاه في أوران ، على الرغم من الأنباء السيئة التي ترد إليه من تدهور صحتها ، وعلى الرغم من أنه يستطيع لو شاء أن يغادر المدينة ، إذ أن قوانين المجر الصحي المفروضة عليها لا تتطابق عليه . إنه يضم يأسه بين جنبيه ، ولا ينقطع مع ذلك عن الأمل . وفي النهاية يعلم بموت زوجته ، كما يعلم علم اليقين أنه لا سبيل إلى الانتصار على الوباء كل الانتصار .

هل نستطيع أن نجد سبباً موضوعياً يبرر هذا الإحساس العميق بالتضامن ، الذي يبلغ مبلغ التضاحية بالسعادة الذاتية في سبيل إسعاد الآخرين ؟ إن «ريو» نفسه لا يعرف هذا السبب ، ولعله ينكر أن يكون هناك سبب على الإطلاق :

« ما من شيء في العالم يستحق أن يتخلى الإنسان عما يحب ». ومع ذلك فإنني أتخلى عنه ، دون أن أدرى لذلك سبباً . هذه هي الحقيقة . هذا هو كل شيء^(١) . هل هي الأمانة التي تدفعه إلى ممارسة مهنته ، والحرص على القيام بواجبه دون نظر إلى أية اعتبار آخر ؟ أم هي حافظة الولاء لاموال . التي تكمن في نفسه والمحافظة عليه في آن واحد ؟ أم هو التكرار السизيقي الذي لا ينتهي لصراع حقيم لا ينتهي أيضاً ضد الوباء ، دون أن تكون نتيجة الجحولة للاكتساب ولا للمخسран^(٢) . إن « ريو » يرفض أن يبرر سلوكه الأمين الغريب أو لعله في تواضعه البائس لا يعرف ولا يريد . وتشتد المفارقة في هذا الرفض إذا عرفنا أن « ريو » يعي تمام الوعي أن الانتصار على الوباء لن يتعدى أبداً الانتصار العابر الموقوت .

الحق أن « ريو » يثير أن يكون أميناً على أن يكون سعيداً . إنه يجسد في شخصيته ذلك الانتقال من الفردية إلى التضامن ، من موقف من يقول : « ليس حاراً أن يكون الإنسان سعيداً^(٣) » إلى الموقف الذي يصبح شعار الإنسان فيه : « من المجنل أن يكون الإنسان وحده سعيداً^(٤) ». إن « ريو » يهب نفسه لشقاء المرضى الجبهولين ، بدلاً من أن ينصرف للعنابة بزوجته « التي ترمز إلى السعادة الشخصية ». وهو بذلك يجعل سلوكه في سبيل إسعاد الجميع ، كما يعبر عن أمانته برفضه لأن يستأثر وحده بالسعادة^(٥) .

غير أن « ريو » يظل إلى النهاية إنساناً وحيداً ، مثله في ذلك مثل معظمشخصيات كاي . والتضامن الذي نتحدث عنه لم يستطع أن يلغي وجوده الوحيد ، بل ارتفع إلى مستوى الواجب الأخلاق . ذلك أن التضامن لا يجوز له أن يسلب الفرد من حقه في الانفراد . لأن الإنسان لا يكون وحيداً ، إلا حيث يدافع عن « الواحد » في « وحدته »^(٦) .

(١) الوباء ٤ ص ٢٢٠ .

(٢) الوباء ٤ ص ٢٣٠ .

(٣) أمراض ٤ ص ٢١ .

(٤) الوباء ٤ ص ٢٢٠ .

(٥) أندريل روسو ، أدب القرن المشرقي ، الجزء الثالث ، ص ٩٧ ، باريس ، ألبان ميشيل ،

١٩٤٩

(٦) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ٢٦٤ .

الحال كاي هذا الموضوع معابدة معبرة في أقصوصته « جوناس أو الفنان أثناء العمل »^(١) . فجلبرت جوناس (أو لعله يونس في جوف الموت !) رسام يتحلى بالبساطة الحببية والتواضع الحمود . ويؤمن بنجمه الذي يراه دائمًا في صعود . والحق أنه يصل إلى قمة الحجد والشهرة ، ويحس بالسعادة المتزايدة في ظل أبنائه وزوجته . ولكن الأيام تمر ، وتعمل الأسرة ، والأصدقاء والتقاد ، والتلاميذ على طرده من حياته الخاصة ومن مسكنه . إنهم يزدحمون حوله ليحدثوه عن الفن ، ويحكموا على لوحاته ، ويفسروا ما رسمه ولماذا رسمه ، ويلفظوا في نظرياته البحمالية والفنية التي ينسحبها إليه وهو يصفي إليها دون أن يفهم منها شيئاً ، ويلفون حوله رداء الشهرة رغمًا عنه . وينزوي الفنان في نفسه شيئاً فشيئاً حتى يقع في ركن مظلم وحيد . ويتزايد عدد الزوار من كل نوع ومن كل بلد ويحرمونه من عزلته التي لا غنى له عنها . ويعجز الفنان عنمواصلة العمل . ويلجأ إلى الشرب ، ويقضى أيامه بين المقاهي والمطاعم والحانات ، يتلمس الاختفاء عن أعين الناس ، مجهولاً لا يعرفه أحد ولا يتعلّق عليه أحد . ولكن هذه العزلة الكاذبة تزيد أزمته حدة . وإذا بفكرة تحضر على باله ، وتوجهى له أن في استطاعته أن يعتزل العالم في مخبأ يقيمه في مسكنه ، بين الأرض والسماء ، بعيداً عن ضجة الشهرة والزوار ، قريباً من أهله وأولاده . ويتنظر في هذا المخبأ المعتم أن يطلّ نجمه من جديد . وذات مساء يطلب لوحة وفرشاة وفي نهاية اليوم التالي يسقط على الأرض في سكون . أما اللوحة فقد بقيت بيضاء ، ولكن نبش في وسطها بمروف صغيرة لا تكاد العين تراها كامنة لا يدرى أحد إن كانت هي « وحيد Solitaire » أو « متضامن Solidaire » .

بين حاجته إلى الوحدة وواجبه في الانضمام إلى الجميع مرق الفنان حياته وفنه . فما التضامن فيحقيقة الأمر إلا هذا التزقق بين الوجود الوحيد والوجود المتضامن وما « نحن نكون » التي وجدناها في صيم فعل التفرد ، إلا مجموعة من « الأنات » الوحيدة . ولا يمكن أن نفهم « نحن نكون » حتى نفهم « إليها » « نحن نكون وجدنا » التي لا تنفصل عنها^(٢) . ولكن هذه الكينونة أو هذا الوجود لا يمكن أن يتحقق حيا

(١) ضمن مجموعة قصصية بعنوان : الملكة والمنف : باريس ، جاليمار ، ١٩٥٧ .

(٢) المتعدد ، ص ٢٠٩ - ٢٠٧ .

إلا عن طريق التضامن وارتباط الناس بعضهم ببعض^(١) . والتضامن بدوره لا يحتفظ بالحياة إلا في ظل الديالوج الحرّ ، الذي نستطيع أن نتعرف فيه على إنسانيتنا الحقة ونعرف بوجودها عند الآخرين . ولكن ما هو الديالوج وما الفرق بينه وبين المونولوج؟ قبل أن ننتقل إلى الإجابة على هذا السؤال نجد لزاماً علينا أن نواجه سؤالاً آخر ، وهو إن كان التضامن يستطيع أن يمدنا بقاعدة للسلوك ، وإن كان من الممكن أن نجد تعبيراً واقعياً عنه في حياتنا المعاصرة التي وصل فيها الصراع بين الأيديولوجيات إلى ذروته الحقيقة .

فإذا سأله سائل عن قاعدة السلوك التي يستطيع التضامن أن يقدمها لنا والتي لا نحتاج معها أن ننتظر إلى نهاية التاريخ لكي نفتر بها أفعالنا جاجتها قاعدة « فعلنا وقاومتنا » في هذه الصيغة : « كل ما يحيط من قيمة العمل يحيط في الوقت نفسه من قيمة العقل ، والعكس صحيح . وبذلك يكون الكفاح الثوري والسعى الدنيوي (أى غير المستند إلى عقبة سماوية) إلى التحرر هو الرفض المتصل للإذلال والدحس المضاعف له^(٢) . وقد نجد تلك القاعدة في صياغة أخرى : « إن من واجبنا أن نقدم الدليل على أننا لا تستحق هذا الظلم كله »^(٣) .

لا شك فيما تتطوّر عليه هذه القاعدة من نبل ، وما تفيض به من إحساس صادق بعذاب الإنسان . ولكنها لم تحدد لنا الأفعال الواقعية التي تنطبق عليها على مستوى الجماعة ، ولم تبين نوع الظلم الذي لا تستحقه والذي ينبغي علينا أن ندفعه عن أنفسنا ، ولا تضع يدها على الظالم الذي يتهم علينا أن نواجهه ، ولا توضّح لم نقدم الدليل على أننا لا تستحق كل هذا الظلم . كل هذه الملاحظات تجعلنا نؤيد النقد الذي وجّهه « سارتر » وفرانسيس جانسون إلى كامي واتهامه فيه بالمردّ الخالق المتعالي على الواقع الاجتماعي^(٤) .

(١) انفرد : ص ٣٥٠ .

(٢) مشكلات معاصرة : الجزء الثاني ، ص ١٧١ - ١٧٠ .

(٣) سائل إلى صديق أمان : باريس ، جالبار ، ١٩٤٥ ، ص ٨٠ .

(٤) قارن بجان بول سارتر : رد على أبير كامي : ص ٣٤٨ وفرانسيس جانسون : لكن أقول لك كل شيء : ص ٣٦٤ وكل المقالين منشور في مجلة « المصور الحديث » ، أغسطس ١٩٥٢ ضمن المنشورة الحالية التي دارت بينهما وبين كامي .

غير أننا لن نستطيع أن ننساق وراء هذا النقد من كل نواحيه . فلو سألنا إن كان هناك في حالنا الحاضر تعبير ميامي عن التضامن نستطيع أن ننقد به كرامتنا المشتركة من الإذلال والهوان ، بلاعنا الرد بالإيجاب وعرفنا أن ذلك ممكن عن طريق الحياة النقابية . فالحياة النقابية تقوم على المهنة التي تلعب في النظام الاقتصادي نفسدور الذي تلعبه الجماعة في الحياة السياسية والمدنية . فالنقابة الحرة هي الخلية الحية التي يبني عليها الكيان العضوي^(١) . إنها تختلف عن الأيديولوجيات السياسية والعقائد التاريخية التي تبدأ من المذهب وتحاول بعد ذلك أن تحشر الواقع فيه . فالنقابة تبدأ من الواقع العيني الحى ، من الحرفة والقرية ، اللذين يختلجان فيها الوجود ، وينبع فيما القلب الحى الذي يتحقق في الأشياء وفي الناس^(٢) .

واختيار الحياة النقابية معناه اختيار الجماعة بدلاً من الدولة ، والمجتمع الراقي بدلاً من المجتمع النزاع إلى المطلق ، والحرية المتبررة بدلاً من العقلي ، والفردية المؤثرة للغير بدلاً من تكبيل الجماهير . إنه بعبارة واحدة الإيمان بالحدث والمقياس ، بروح البحر الأبيض وبال فكرة المしまسة ، واختيار الديالوج الحر على المؤنولوج الأجوف الممل^(٣) .

(٤) الديالوج والمؤنولوج :

المعنى الأصلي لكلمة « ديالكسيك » يقوم على إمكانية الحوار والتخطاب (أو الديالوج) وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الفعل اليوناني « ديابلستاي »^(٤) Dialegesthai الذي دخل اللغة اللاتинية في صورة الكلمتين Dialectice ، Dialecticus ثم انتقل منها إلى اللغات الأخرى . ومعنى الحوار أو الحديث ، أو التخطاب . أو المناقشة في موضوع من الموضوعات من أطراقه المتعددة . ولكن المعاورة تفترض وجود شخص آخر نحاوره ، ونتحدث معه في أمر من الأمور ، ونعرضه عليه أو نحشاه له .

(١) المفرد ٤ ص ٣٦٧ .

(٢) المفرد ٤ ص ٣٦٨ .

(٣) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٦٢ ، والمفرد ٤ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٤) Pro Tina لـ Tini أو Dialegethisi لـ Tini أي التحدث في أمر من الأمور بين شخصين أو أكثر .

فالحوار يتم لاذن على هيئة «الكلام مع» ، وشرح قضية من القضايا أو حقيقة من الحقائق ، شرحاً يتبادل فيه سؤال وجواب ، وكلام ورد على كلام . ويختزل هذا الحوار صورته الحادة في هيئة نزاع أو خلاف ، كان له عند قدماء اليونان أساسه المعرفون به التمكّن منه^(١) وهم الذين كان يسمى الواحد منهم بالدياليكتيكيوس

. Dialecticus

في الحديث أو الحوار الدياليكتيكي . وبخاصة في أحد صوره وهو الديالوج ، تتجلى حركة فكرية تدور بينقطبين هما الفكر السالب والفكر الموجب . في هذه الحركة التي تم بين النفي والتأكيد ، أو بين الموضوع ونقض الموضوع ، يكون ثمة مجال لاحديث ونقضه ، للقول والرد عليه . ومعنى هذا أن الحديث الذي يعدّ حالة أصيلة مميزة من أحوال وجود الإنسان مع غيره هو في جوهره حديث . مع - الغير^(٢) ومن ثم فإن الحديث الأصيل لا يمكن بحسب طبيعته أن يُحدَّد من قبل . ولا أن يُعلَّى من قمة جبل وحيد^(٣) . وليس من المستطاع كذلك أن يتعرّف أو يُفترض ، بل لابد له لكي يحتفظ بحقيقة من أن ينمو ويتفتح في حرية من ذات نفسه .

إن الحوار أو الديالوج هو العلاقة الأولية الأصيلة في حياة الإنسان مع غيره ، وهي أساس وجوده كحيوان اجتماعي . وفي هذه العلاقة التي تتجسد في الحديث المترَّا بين إنسان وإنسان ، تقف الآنا حرّة في مواجهة الآنت ، في علاقة متبادلة ، بعيدة عن إرادة السيطرة أو المنفعة ، مجردة عن المبدأ الذي يتسلط عليها أو يتحكم في سيرها . هنا يتحقق الوجود الحرّ مع الآخرين ، لا الوجود المبرد من فوقيهم . ويحصل السؤال والجواب ، والأخذ والإعطاء ، والنفي والتأكيد ، وترتبط حلقاتها في زمانية واحدة مباشرة . فالبعد الذي يتحرّك الحوار الديالوجي في دائرة بعد لم يتحدد تحديداً قبلياً ولا بعدياً ، لامن الماضي ولا إلى المستقبل ، بل لا يمكن إلا أن ينشق في حضور نابض حيّ .

(١) روبرت هايس ؛ ماهية الدياليكتيك وأشكاله ، ص ٢٩ .

(٢) هيزيش روبياخ ؛ حول ماهية السؤال وأصله ، بحث متشرّد في مجلة سيبوزيوم ، ١٩٥٢ ، الجلد الثالث ، ص ١٦٤ .

(٣) المشرد ؛ ص ٣٥٠ .

ويقدر ما يكون الديالوج علاقة أصلية بين أشخاص ، بقدر ما يفترض اللقاء الحق بين الاثنين يعرف كلاهما بما لصاحبه من شخصية كلية مفردة ومتكاملة. ويختاطب كل منهما الوجود الكائن في صاحبه لا الوجود الذي لم يتمتعق بعد . الإنسان الذي يبحث عن الديالوج ، يبحث عن وجوده الذي هو عليه . لا عن وجود مجرد ملي في غياب الماضي أو مختلف بحسب المستقبل . ولذلك كان الديالوج الحق ممكناً بين أنس ي يقول على ما هم عليه^(١) . فالعبارة التي أوردناها فيها تقدم والتي تقول « إن المظاهر يصنع الوجود »^(٢) لا يمكن أن تحتفظ في هذا السياق أيضاً بصحتها . بل الأولى الآن أن يقتضي على المظاهر وعلى الرغبة في الظهور من أجل التفاذ إلى الوجود نفسه .

إن إنفاذ الديالوج معناه الحافظة على الإنسان في حالته التيبة الأصلية ، والرجوع به إلى منبع المفرد المعتدل المحدود . والدفاع عن الديالوج على المستوى الإنساني معناه الدفاع عن القيمة البديهية الأولى التي وجدناها في صنيع المفرد ، وتأكيد وجود « نحن نكون » عن طريق التضامن الحر بين أنس يكافحون معاً قدرأً ظالماً محلاً . ذلك أن هذا « البعض من الوجود »^(٣) ، هذا الشيء الكامن في صنيع الإنسان الذي يرى فيه ذاته الحقيقية ، وهذا الجزء من وجوده الذي يريد أن يخلق له الاحترام والتقدير ، لا يمكن الإبقاء عليه إلا عن طريق التواصل الشامل بين الناس ، أعني عن طريق الديالوج الحر بين بعضهم البعض . وكل متمرد يقف في صيف الديالوج بين الناس ، ويبذل جهده لإحياءه والإبقاء عليه إنما يقف في الوقت نفسه في صيف الحياة ، ويلزم نفسه بمكافحة العبودية والرعب والكلاب^(٤) وإذا كان المفرد بطبيعته احتجاجاً على الموت ، فهو لا يملك إلا أن يصارع هذه الأوبئة الثلاثة التي تنشر الصمت أو حكم المؤنولوج بين الناس ، وهو الذي ينتهي بالضرورة إلى القتل والفسدة والعنف . والأمر الآن مع المؤنولوج مختلف عنه مع الديالوج . فال الأول يقوم على حركة

(١) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ٢١٣ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٠ ، والمتفرد ، ص ٣٠٧ .

(٣) راجع مارتن بوهرين ، هنارق الوجود بين الناس ، في كتابه : كتابات حول بدأ الديالوج هيدلبرج ، مطبعة لاميريت شنيدر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٥٧ - ٢٨٤ .

(٤) المتفرد ، ص ٢٩٤ .

فكريّة تتطور في خط مستقيم ، وتستخلص النتائج من مقدماتها الضروريّة . فيبيها يحاول الديالوج أن يتويد عدّة حقائق أو حقيقة واحدة من جوانب مختلفة ، نجد المونولوج يهدف إلى إثبات حقيقة واحدة عن طريق منبع محدّد مرسوم من قبل . حيث إنّ يسقط الاستقطاب الذي لاحظنه في الحوار الحرّ بين السؤال والجواب ، والموضوع ونقيس الموضوع ، والكلام والردّ على الكلام . هنا لا يكون ثمة مجال للأحد والعطاء ، والمناقشة الحرّة المستأنفة بين الأطراف المشاركة في الحديث ، لأن هناك صوتاً واحداً يعلى من فوق ، ولا يستطيع ولا يريد أن يسمع إلا صدأه . ويُسقط وجود الطرف الآخر ، ولا يعود يعرف بشخصيته الواحدة الكلية المتكاملة ، بل يُردد إلى شخص شيء أو موضوع . ذلك لأنّ نق الحديث ، وهو بحسب ما هيئته تخاطب مع الآخرين يجعل « الشيء » يتقدّم على « الشخص » ، لا بل يجعل الشخص نفسه إلى شيء أو أداة^(١) . ويُضيّع التفتح الذاتي ، الذي يقوم عليه كلّ حديث أصيل . ويتعدّم السؤال ، ولا يعود هناك ثمة مجال إلا للجواب ، أعني للصمت والشخصيّة . بل إن المونولوج الذي يقع خارج دائرة السؤال – والجواب ، وخارج علاقة الآنا – بالأنت لا يمكن أن يحتمل التغيير والصيغة ، ومن ثمّ فهو يستبعد الزمانية من بنائه . إن المونولوج بطبيعته لازمٌ ، وكل ما هو غريب عن الزمان فهو غريب عن الوجود .

هذا الصراع بين المونولوج والديالوج يظهر في أحل صوره في رواية كاتي الأخيرة أو أقل درجه الفريدة « السقطة »^(٢) . إن بطلها القاضي المُكفر عن ذنبه جان باستانت كليانس يضرّب لنا المثل الواضح على الحياة التي يقضيها صاحبها أسيير المونولوج . إن الشقاء الذي يعانيه الناس يرجع في نظره إلى أنّهم لا يقدرون على أن يدخلوا في حديث مشترك أصيل فيما بينهم ، ولا أن يعيشوا في حوار بكل ما يميّزه من حرية وتفاهم . ومن حبة وتعاطف . لأنّهم في نظر بعضهم مجرّد موضوعات تلاحظ بعضها أو تستخدم بعضها . فهم عاجزون عن تحقيق العلاقة الديالوجية الأصيلة التي تربط الإنسان بالإنسان . أنّهم يتهدّلون حقاً مع بعضهم . ولكن أحاديثهم

(١) المتردم ٤ ص ٢٩٤ .

(٢) السقطة ؛ باريس ، جايغار ، ١٩٥٦ .

تعنى شيئاً ، ولا تحدث لقاء حقيقياً بينهم : . . . نحن لم نعد نقول كما كان يحدث في الأزمنة السالفة الطيبة : هنا هورأى ، فما هي اعتراضاتك عليه ؟ لقد تفتحت الباروم عيوننا . واستبدلنا الديالوج بالأوامر^(١) .

إن حديث كليرنس مع صاحبه الذي لا نسمعه ولا نراه هو في الحقيقة حديث مع ذاته ، أو حوار باطن من طرف واحد ، لا يستطيع هو نفسه أن يسميه حديثاً . وصاحب الحق زميله في المهنة والوطن . وهو بذلك يمثل ذاته الماضية التي لا يكفي عن أنهاها وأتهامها معها ، في مونولوج متصل يعيده علينا .

كان كليرنس محاماً ناجحاً مرموقاً في باريس ، راضياً عن نفسه وعن العالم ، مختبطاً بذاته الزائفة ، سعيداً بتمثيل دور الإنسان الطيب الشاعر بواجهه . ظل يعيش هذه الحياة الراضية المناقفة ، لا يعرف نفسه ولا يحاول أن يعرفها ، حتى كانت تلك الليلة الخامسة على مفترق الطريق : كان يعبر على أحد جسور نهر السين فإذا به يسمع صرخة مكتومة لأمرأة شابة مجهرة ، تحملة مشححة بالسوداء ، كان قد رأها منذ قليل مائلة بجسدها على سور الجسر . سمع صوت شيء يرتطم بالماء وتناهت إليه استغاثة فتوقف عن المسير . وتعدد فلم توان الشجاعة الكافية ليحاول إنقاذهما . ولم يطع تردده أكثر من لحظات ، ولكنها اللحظات التي تكفي لتغيير المصير : « كنت قد قطعت حوالي الخمسين متراً عندما سمعت صوت اصطدام جسم بالماء . وعلى الرغم من المسافة التي تفصلني عنه فقد بدا لي في سكون الليل كأنه صوت هائل مرتفع الضجيج . ظلت واقفاً ولم ألتقط ورائني . وسمعت في الوقت نفسه صرخة تتكرر عدة مرات ، متوجهة مع تيار النهر المنحدر جنوباً ، ثم خرست مرة واحدة . أردت أن أتابع سيرى ، ولكنني لم أستطع أن أحرك من مكانى . قلت لنفسي إن الأمر يحتاج إلى السرعة . وأحسست كأن شيئاً لا سبيل إلى مقاومته قد تسلط على جسدى . . . روحت أنصنت وأنا جاحد في موضعى . ثم ابتعدت في خطوات متعددة والمطر يتساقط علىّ . ولم أخبر أحداً »^(٢) .

(١) السقطة : ص ٥٥ .

(٢) فرانسا بولندي ، ترجمة كامي . حول قمة الأخيرة « السقطة » ، مجلة « الشهري » ، بيروت

كانت سقطة هذه الشابة البائسة في الماء هي سقطته في الخطية ، ونقطة التحول في حياته . منذ تلك الليلة والصرخة التي لم يسمعها أحد سواه ولم تستدرج بأحد غيره تردد في ذذنه وتورق نومه : نوبيت ، ولكنني لم أستمع إلى النداء . امتدت يد مجهرولة ، ذات ليلة باردة معتمة تستدرج به . ولكنه لم يمد يده إليها ، لم ينقذ الغرفة ولا أنقذ نفسه معها . إنه الآن الغريق على اليابسة ، ينادي في صوت يائس بعد فوات الأوان : « أيتها الفتاة ! ألم ينفك مرة أخرى في الماء لكي يتمنى لي مرة ثانية أن أنقذك وأنقذ نفسى معك ! »^(١) .

من تلك الليلة وهو يخلص نفسه تحليلا ساخرا مريضا ، ويوجه الاتهام القاسي إليها وإلى البشر جميعا . إنه يكتشف الآن أنه لم يحب إلا نفسه ، ولا تذكر شيئا إلا نفسه^(٢) . وللذى يعلمه أنه لم يستطع أن يحب إنساناً ولا أن يحب من إنسان : لا يستطيع الإنسان أن يعيش بغير أن يحب نفسه^(٣) . وهو يمضى في اعتراضاته ليقول : « إننى لم أتغير مما كنت عليه ، ما زلت أحب نفسي وأستخدم غيري في مصلحتى^(٤) . وأقرب الناس إليه لا يحبونه ، بل يديرونه : وتحدثت يا سيدى عن الحساب الأخير . لقد عانيت أسوأ ما يمكن أن يعانيه الإنسان ، وذلك هو حساب الناس^(٥) . إنه لا يكتفى بأن يتم نفسه ويدينها ، فينبغي على الآخرين أيضاً أن يتموه ويدينوه : ولكن من لديه الجرأة ليحكم على في حالم بغير قضاه ، عالم ليس فيه برىء؟ . وهكذا يكتشف له مجتمع الناس عن مجتمع من القضاة وال مجرمين ، كل من فيه متهم أو متهم . يسيرون صفوفاً ترتعش تحت نظرة قاسية يسلطها عليهم قضاة محاكم التفتيش . لقد أصبح كلها ناس قاضى نفسه ومتهمها والمكفر عن ذنبها ، يوجه اتهامه الساخر المزير إليها وإلى الناس وإلينا جميعا . لقد أغلق أبواب مكتبه في باريس ، وراح يسافر من بلد إلى بلد ، حتى استقر به المطاف في حي البناء في مدينة أمستردام ، في حالة منسخة (مكسيكوسى بار)

(١) السقطة ٤ ص ١٧٠ .

(٢) السقطة ٤ ص ٦٠ .

(٣) السقطة ٤ ص ٤١ .

(٤) السقطة ٤ ص ١٦٤ .

(٥) السقطة ٤ ص ١٢٨ .

رضيصة ، ينشىء في ضمير كل من يتحدث إليه ، مثل نبى كاذب ينادي فيضيئ صدئ صوته في صحراء من الصباب والحجارة والأنانية (واسمه اللاتيني يدل على صوت المنادى في الصحراء) .

ولذا كان كل قاض يبني حياته بالندم أو بالرغبة في التكبير عن الذنب . وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يدين غيره بغير أن يدين نفسه معه ، فإن كليمانس يرى من المحتوم عليه أن يسير في الاتجاه المضاد : فيبدأ بالحكم على نفسه لكي يتضى له بعد ذلك أن يصدر حكمه عليهم ويفلت بذلك من حكمهم عليه . ثم يسير من « الأنا » إلى « النحن » ، حتى تصبح الصورة التي يضمها أمام الناس هي المرأة التي يرى نفسه فيها^(١) ، وينهى بأن يعم حكم الإدانة على الجميع دون استثناء ودون رحمة أو إشفاق ؛ « عندي لا تمنع البركة لأحد ، بل يقدم الحساب بكل بساطة »^(٢) .

إن أهان كليمانس لنفسه وللناس هو محاولته اليائسة الأخيرة للإفلات من سجن ذاته والاتصال بالآخرين . ولكن اعترافه المفعم بالشك والسخرية والمرارة لا يهدف إلى هداية الناس إلى الديالوج (فسخريته القاتلة وحكمه المدام يحولان بينه وبين ذلك) بقدر ما يهدف إلى تبصيرهم بهذه المعرفة المرأة التي وصل إليها : نحن لا نستطيع أن نهرب من الأنا . نحن نعيش في صحراء المونولوج . إنه ، وهو الذي عرف في النهاية أنه مذنب وأناني ، يصم الآن على أن يبدأ حياة جديدة ، وأن ينسى نفسه ولو مرة واحدة قبل مماته من أجل إنسان آخر^(٣) . إنه الآن يرى الصورة الحقيقية المضادة له ولأشباهه منكعسة في انسان « كان صديقه يعيش في السجن وكان هو ينام كل ليلة على الأرض الرطبة العارية لكي لا يتمتع بشيء حرر منه صديقه المحبوب »^(٤) . ثم يسأل محدثه الخفي هذا السؤال الذى يفضي عذابه وعذاب الناس في هذه الأيام : « من يا سيدى العزيز ، من منا على استعداد اليوم لأن ينام على الأرض من أجلنا »^(٥) !

(١) السقطة ٤ ص ١٦٢ .

(٢) السقطة ٤ ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) السقطة ٤ ص ١٦٧ .

(٤) السقطة ٤ ص ٣٩ - ٤٠ .

كاليجولا كذلك مثل على حياة المونولوج التي تنتهي إلى الحرية والقتل . يقول سيزروينا عنه : « إن روما بأسرها ترى كاليجولا في كل مكان ، ولكن كاليجولا لا يرى في الواقع إلا فكرته »^(١) . لقد تملكته هذه الفكرة ، كما تملك هو كل وسائل البطش والقوة التي تمكنه من تنفيذها في الفعل والواقع . لم يستطع أحد من رصيده أو الحبيطين به أن يقنعه بأن فكرته ضرب من الحال . وكل إنسان لا يمكن إقناعه فهو إنسان يبعث الخوف في النفوس^(٢) . إن كاليجولا يريد أن يصل إلى القمر ، وأن يتخلص الناس من الموت ، وأن يجعل من المستحيل أمراً ممكناً . إنه بعبارة واحدة يريد أن يحقق الحال على الأرض . ولكن ما بي الناس يموتون ويحسّون بالشقاء ، وما بي الحال بعيداً عن أن يتحقق على هذه الأرض ، وكاليجولا بعيداً عن أن يلمس القمر بيديه ، فهو مضططر إلى أن يتبعي منطقه الحال ويعزل الحياة في المجتمع ، ويحطم الدياليوج ليعلن حكم المونولوج . وهذه الحياة في المونولوج تتجلّى فيما يصدره من أوامر القتل بالحملة ، ومن تدبير مجاعة مصطنعة ، واهدار شرف رجال البلاط . ولا يبقى أمام كاليجولا في النهاية إلا أن يموت باختياره ، بعد أن عرف أنه ما من إنسان يستطيع أن ينقذ نفسه بمفرده ، وأن الحرية لا يمكن أن تتحقق على حساب الآخرين .

تصل المأساة إلى ذروتها ، عندما يكون البطل أصم^(٣) . وكاليجولا واحد من هؤلاء الأبطال الصم ، الذين لا يستطيع أحد أن يقنعهم ، لأنهم يوصدون دونهم أبواب الدياليوج . إننا نستطيع الآن أن نرى فيه أحد آباء الأيديولوجية الذين يستبدلون بالإنسان الواقعي الذي يعيش في الحاضر فكرة مجردة عن إنسان آخر لم يولد بعد ، ولا يزالون يتبنّون به من جيل إلى جيل . لأنهم يعتقدون أنهم بأفكارهم المطلقة يملكون الحق المطلق . وليس في وسعهم ما داموا يعيشون في المونولوج إلا أن يتبعوا منطق الحال عند كاليجولا ، الذي رأينا كيف انتهى بالضرورة إلى القتل والبطش والتعذيب . وعلى ذكر المنطق يمدد بنا على كل حال أن نلاحظ أن كاي لا يعرض على

(١) كاليجولا ؛ الفصل الأول ، المشهد السادس ، ص ١١٣ .

(٢) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٤٣ .

(٣) المفرد ، ص ٣٥٠ .

المنطق ولا يدحض التفكير المعمول في حد ذاته ، بل يتعرض على الأيديولوجية التي تستبدل بالواقع الحى سلسلة من المفجع المطلقة ، وتعصب عينها عن الحياة لتلتقي بنفسها في أحضان التجريد . لقد حاولت الفلسفات التقليدية في رأيه أن تفسر العالم ، لا أن تفرض عليه قانوناً بعينه ، كما تفعل الأيديولوجيات المعاصرة .

كان الوباء كما رأينا مونولوجياً طويلاً مجرداً ، أمام ما يمكن أن نسميه بدولة المونولوج . اختفت العواطف في هذه الدولة ليحل محلها التجريد . ثلاثي الجسد واللامعمول وتركاً مكانتهما للفكرة والمنطق . وضع الإنتاج في موضع الإبداع الحى الخلاق ، وبطاقة التموين في مكان الخنزير ، والنظرية والمذهب محل الصدقة والحب . ولم يكن عجيباً بعد هذا أن يكون المونولوج رمزاً لعالم الرعب المنظم المعمول ،^(١) وأن تحل الدعاية والخداع – وهو نوع من المونولوج – محل الديبالوج ، وهو العلاقة الأولية الأصلية التي تولّف بين الناس^(٢) .

هكذا يقوم عالم المونولوج ، أعني عالم الشمول والمحاكمات والثورات التي أفلتت من كل حد وقياس في مواجهة عالم الديبالوج ، أعني عالم الوحدة والصداقة والتقدّم المتبدل المحدود . لقد بدأ الصراع العظيم غير المتكافئ بين قوى الرعب وبين قوى الديبالوج^(٣) . وهذا الصراع المستمر بين الديبالوج والمونولوج ، بين الإنقاذ والإرهاب هو في الوقت نفسه صراع بين الحدود وبين الإفلات من كل المحدود ، بين الفرد الذي يثور ليؤكّد حقيقته القائلة : « نحن موجودون » ، وبين الثورات التاريخية التي لا تملّ من تكرار شعاراتها : « نحن سوف نوجد في المستقبل » .

ليس في استطاعة أحد أن يتکهن بنتيجة هذا الصراع ، وليس له أيضاً أن يخضع نفسه بالتفاوض أو بالتشاور . ولكن علينا مع ذلك أن نؤمن دائماً بأن هناك في العالم كثرين قد صمموا على مواصلة هذا الصراع . إن برنامج الغد لا يمكن إلا أن يكون هو دولة الديبالوج أو الموت الرائع لشهوده وأنصاره^(٤) . والأمر بعد ليس أمر إعادة العلاقة الديبالوجية بين شخص وآخر ، أو بين نظامين اجتماعيين

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثاني ، ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) التمرد ؛ ص ٢٩٥ .

(٣) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ١٤٣ .

(٤) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢١٨ - ٢١٧ .

أو أيدلوجيتين مختلفتين فحسب ، بل هو قبل كل شيء العمل على إزالة « سوء التفاهم » الذي يحطم كل إمكانيات الحوار الأصيل بين الإنسان والعالم . إن الإنسان الذي يعلن تمردَه على الحال في صوره الميتافيزيقية والاجتماعية والتاريخية لا يطمح في نهاية الأمر إلى شيء مقدار طموحه لإعادة حقيقة الدياليوج إلى قيمتها وأصالتها الأولى . وتمردَه لا يكون تمرداً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة حتى يقف في وجه المونولوج (أعني في وجه السيادة المجردة المطلقة لل الحال) ليؤيد الدياليوج (أعني التراحم الشامل بين الإنسان والإنسان والتفاهم الحقيقي بينه وبين العالم) . فإنقاذ الدياليوج هو الواجب الأساسي الملقي على عاتقه في العصر الحديث ، وهو في نفس الوقت تأكيد لطبيعة إنسانية مشتركة بين الناس جمعياً على اختلاف ميولهم وأجناسهم وعوائدهم ، وعود إلى المنبع الأصيل للتفرد الحييُّ للخلق .

(د) ملحق : عبارة كاهي وعبارة ديكارت

يؤكد كاهي في مواضع عديدة من كتاباته قرابة الروحية والعقلية لديكارت . فليس الحال على مستوى الوجود مكافئاً للشك المنهجي عند ديكارت فحسب^(١) ، وليس تحليل عاطفة الحال في كتابه « أسطورة سيزيف » مجرد تطبيق لهذا الشك المنهجي على هذا « الداء الروحي » الذي يعاني منه العصر^(٢) . بل إنه يذهب إلى أن التمرد يقوم في مجال التجربة الإنسانية بنفس الدور الذي يقوم به (الكوبيجيو) (أنا أفكر) الديكارتي المشهور في مجال الفكر . ويعبر كاهي عن هذا التشابه تعبيراً واضحاً في عبارته التي أوردها مراراً في الصفحات السابقة وتعني بها عبارة « أنا أتمرد ، فنحن إذن موجودون » وهي التي تشبه من حيث صياغتها اللغوية على الأقل صياغة الكوبيجيو المشهور : أنا أفker فأنا إذن موجود^(٣) . وسوف نحاول الآن ،

(١) التمرد : ص ١٩ .

(٢) عن حديث لكاوه مع ج . دوبارييد ، في مجلة الأخبار الأدبية الصادرة في ١٠ مايو ١٩٥١ .

(٣) لا تزيد هنا أن تتعجب من تنقله مع بعض النقاد المعاصرين إن عبارة كاهي هي كويجيتو القرن العشرين ، كما لو كان لكل عصر كويجيتو خاص به . فعل هذا القول لا يخلو من اختصار النظرة الثانية القاصرة المحسنة . على أننا نستطيع حل كل حال أن تجد في عبارة كاهي محاولة منه لانتصاف مل نقل الكويجيتو من مجال المعرفة إلى مجال الروح وبل تعمداتها إلى صياغة الكويجيتو صياغة جديدة يمكن أن نصفها =

مستعينين بالكونجتو الديكارتى ، أن نحلل عبارة ديكارت لزى مدى التشابه بينها وبينه وللتعرف على بناؤها وطبيعتها .

من المعلوم أن عبارة ديكارت المشهورة ، التى تسمى في صياغتها بالهافتصرة باسم الكونجتو ، ترد في الصيغة الآتية: أنا أكون ، أنا موجود *Ego sum, ego existo*^(١) أو في الصيغة الأخرى الدائعة الصيت ، الذى فصلها ديكارت نفسه وإن كانت لاتخلو من الغموض وزادواج المعنى: أنا أفكّر، فأنا إذن موجود *Ego cogito, ergo sum*^(٢) إن ديكارت يطبق الشك إلى أقصى مداه ، في تماسك منطقي شديد ؛ إنه لا يستثنى

ـ إلى جانب الصياغات السابقة له في تاريخ الفلسفة. فالمرور أن الكونجتو الديكارتى المشهور قد مر بسلسلات مدينة حوارت أن تسمى أو تسمى في صورة غير شخصية لتصح به أو تعديلها أو السخرية منه . فكانت مثلاً التي رأى أن الآنا أذكر فأنا إذن موجود (*cogito, ergo sum*) قياساً مزعوم يستخلص فيه الوجود من التفكير (مع أنها في الواقع شيء واحد) كان لا بد له أن يمد الكونجتو مجرد تحصيل حاصل (راجم لكانت ، نقد المقل المخالص ؛ الطبعة الأولى ، ص ٣٠٠ وما يليها ، والطبعة الثانية ، دعسن دليل متذلسون عن بقاء النفس ، الملasseلة الثالثة - أعمال كانت ، الجلد الثالث ، برلين ١٩٠٤) . وبهذا المنه الكافى يضع شوبنهاور الكونجتو في الصيغة الآتية: أنا أذكر إذن فهو (أى العالم) موجود (شيئه) ؛ العالم ككلادة وتمثل ، الجلد الثاني ، المرة القليلة ، الفصل الرابع ، ص ٣٧ وأى ا . ويل فهو يقول : أنا أذكر ، فأنا وهو إذن موجودان (الزمرة التقديمة الفلسفية ، الكتاب الثاني ، الجلد الثاني ، ٢ ، ص ١٨٨ - ١٤٤ ، ليبيتاج ، الجلمان ١٨٨٧) وأميل بوترو يضمه على هذا النحو : أنا أذكر ، إذن فأكثياء موجودة *Cogito, ergo res sum* (ملخص الاستدلال البرنسنتال عند كانت ، مجلة الكور ١٨٩٥ - ١٨٩٤ ، ٢ ، ص ٢٧٠) . ويقلب الشاعر الفيلسوف الأسباني ميجيل هو أو ثامورو الكونجتو رأساً على عقب . أن رأيه أن الآنا المحتواة فيه مثالية وغير واقعية ، وكذلك الأمر مع « موجود » التي يعبر عنها فعل يكون . وما كان الفكر والوجود منه لا يمكن أن وحدة واحدة واحدة ، فهو يسأل أيهما يتحقق الآخر . فالاصل كما يقول ليس هو أنا أذكر ، بل الأصل أن يقال أنا أسيء ، لأن الكائنات التي لا تتحقق تسمى أيضاً . ومن ثم كان ثامورو منطقياً مع نفسه حين وضع الكونجتو في هذه الصورة : أنا موجود ، إذن فأنا أذكر (وإن لم يكن كل ما هو موجود قادرًا على التفكير) . وما كانت الحياة والوجود منه أثنا معاً نو هنا والماءلة التراجيدية شيئاً واحداً ، فإننا نجد أنه يصل بالصياغة السابقة إلى أعني مداها فيقول « أنا أشر (أريد ، وأحب ، وقبل كل شيء أموت) إذن فأنا موجود » (أثنا معاً نو ؛ الشعور التراجيدي « بالحياة ، ميونخ ، ١٩٢٥ ، ص ٤٦ - ٤٧) .

(١) قارن تأملات في الفلسفة الأولى ، التأمل الثاني .

(٢) ديكارت ؛ مقال في المنج ، ٤ ، ص ٣١ - ٤٠ ، في أعمال ديكارت ، طبعة شارل آدم ويلز ثانوى ، الجلد السادس - قارن كذلك التأملات الميتافيزيقية ، ٢ ، ٦ ، ص ٢١ - ٢٢ ، الجلد التاسع (أنا شيء مفكّر) ومبادئ الفلسفة ، ١ ، ٧ ، ٨ .

حقيقة واحدة لا يضمنها موضع الشك والسؤال ، لا يغافل في ذلك بين حقيقة وأخرى . ولكن هذا التطبيق الكامل للشك ؛ باعتباره فعلاً من أفعال الفكر ، ينطوي هو نفسه على الفعل الذي يتصر على الشك ويبلغه . ويمكن أن نعبر عن ذلك في هذه الصورة : «أني لا أستطيع ؛ وأنا أشك في كل شيء ، أن أشك في شكى» .

هذا العجز من جانبي عن الشك يجعل من فعل الفكر السالب معرفة إيجابية موضوعية يعبر عنها الشطر الثاني من جملة أنا أفكراً إذن موجود . فالبداية السلبية النافية التي ابتدأ منها التفلسف ، أعني الشك القاطع في كل شيء لا أجد أنه بلغ من اليقين مبلغاً مطلقاً ، هو الذي يمهد لـ الطريق إلى يقين إيجابي لا يتزعزع ، وأعني به أنني لا أستطيع أن أشك في شكى . وإذا ذهبت الكوجيتو الذي لا يتزعزع لا يمكن فهمه إلا من الشك الشامل في كل شيء ، وهو الذي لا يمكنه أن يشك في نفسه . وإذا فلابد من أن تفهم هذا الفعل الفكري الفريد المباشر فهماً ديالكتيكاً . بحيث تستطيع أن تعبر عنه على هذا النحو : «أنا أشك في كل شيء ، أنا لا أستطيع أن أشك في كل شيء»^(١) . ومعنى هذا أن النظر في الكوجيتو – أنا أفكراً ، إذن فأنا موجود – نظرة مستقلة عن دليل الشك يؤدي إلى اعتباره صياغة مختلطة يمكن أن تُتحمل على أكثر من معنى ، وربما فهم على أنه قياس من النوع الذي يسمى في المنطق باسم قياس تحصيل الحاصل ، كما فعل كانت بالفعل^(٢) .

ويمينا الآن ! نسأل إلى أي حد يشبه الحال الشك المنهجي ؟ وهل يمكن أن نقارن بين تفكير الحال وبين شك ديكارت .

حقاً إن كلامي يعلن في بداية كتابه «أسطورة سيزيف» أن تأملاته عن «مرض العصر» خطورة مؤقتة ، وأنه لا يصح أن يتعمّل القارئ بالحكم على وجهة النظر التي تعرّضها . وإذا فوّضت الحال أو مرض العصر ، الذي يسميه بالتأمل الحال ، نقطة ابتداء أولية ضرورية ، مهمتها أن تمهد الطريق لشفاء هذا المرض والتغلب عليه . حتى إذا جاءت مرحلة الفرد ، وجدناه في الصفحات الأولى من كتاب «الفرد» يشبه الحال بالشك المنهجي عند ديكارت ويضعه معه على قدم المساواة .

(١) روبرت هايس ؛ ماهية الديالكتيك وصوره ، ص ٣٢ .

(٢) روبرت هايس ؛ متنطق الناقض ، ص ٢١ .

ولكننا لو أمعنا النظر قليلاً لوجدناه مختلفاً عن الشك المنهجي اختلافاً أساسياً .

الواقع أننا نستطيع أن نتحدث عن « كوجيتو الحال » عند كامي ، ولكننا مضطرون إلى التعرفة بيته وبين الكوجيتو الديكارتي . فالتحليل المنقين الذي يقوم به لمرض العصر لا يمكن أن يطابق الشك المنهجي مطابقة تامة . فهو من ناحية يفوق في تطرفه الشك الديكارتي ، حتى لنتستطيع أن نقول إنه في وصفه لامحال يغالى في الشك بل في الرفض والإنكار مغالاة تسد عليه طريق التغلب عليه فيما بعد . ولعلنا قد لاحظنا من الصفحات السابقة أن النفي في التأمل الحال أقوى وأبعد بكثير من النفي في الشك المنهجي الذي يظل على الرغم من كل ما يزعمه ديكارت شكاً مؤقتاً . ذلك أن الشك عند كامي — وكلمة الشك كلمة مخففة بغير نزاع للرفض المطلق الذي ينطوي عليه الحال — لا يمتد إلى الحقائق اليقينية التقليدية فحسب ، بل إنه يستبعد كل إمكانية في باوغر اليقين بما هو كذلك ، كما ينكر أن تكون هناك ثمة حقيقة على وجه الإطلاق . ولكن التأمل الحال من ناحية أخرى — وفي هذا يكمن النقاش المحقق الذي ينطوي عليه الحال الذي يضم المحظيين المتضادتين في بنائه الديكارتيكي . ونعني بهما اللا والنعم ، أو النفي والتأكيد — يسمح منذ البداية بوجود يقين لا يمس ، ونعني به الوعي^(١) . فالنفي في الحال يمتد إلى كل شيء ، ما خلا هذا اليقين الأول البيّن بنفسه . بل إننا لنتستطيع أن نضيف إلى هذا أن الوعي يزداد تماساً مع كل فعل من أفعال النفي ، ويزيد في تأكيد يقينه وحقيقةه .

فإذا كان ديكارت قد بدأ من الشك المنهجي الشامل الذي لا يلبث أن يتعرف على وجود الآلة الشاككة في فعل الشك نفسه ، فإن كامي يبدأ من الوعي ، أو الآلة المسلم بوجودها لكي يشك بعد ذلك شكاً شاملًا في كل شيء (ما خلا هذه الآلة نفسها !) . بذلك لا ينقلب الشك عنده إلى ذم ميتافيزيقي شامل . إنه يؤكد وجود « أنا » تضع كل شيء ما عداتها موضع الشك وتزهد في قيمة العالم ولكنها لا تقبل لتبيئتها هي أن تمس^(٢) . فالعناد والتصميم هنا أعمّ بكثير من البحث المنهجي عن

(١) روبر دو لوبيه ؛ ألبير كامي . ص ٥٨ .

(٢) أما بوبيل مونيه ؛ ألبير كامي أو دعاء المقهورين ، في مجلة « أسبوع » ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٣٦ .

حقيقة يقية مؤكد ، إذ أن الحقيقة بما هي حقيقة شئ لم يقل كلام من الشك فيه كما رأينا من قبل .

قلنا إن عبارة كلام تشبه الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر ، إذن فأنا موجود) على الأقل من ناحية الصياغة . إنها تقول : أنا أفكر ، إذن فنحن موجودون ، ويتبين لنا على الفور أن الإنسان الذي يقابلنا في هذه العبارة ليس هو الإنسان المفكر الذي رأيناه في الكوجيتو . إنه إنسان متسرد ، يكتشف وجوده في الفعل لاف التفكير . وأول سؤال يتبرد إلى الذهن هو هذا السؤال : ما الذي يسبق الآخر : الوجود أم المتسرد ؟

غير أن هذا السؤال ، الذي يقوم على الخلاف النوعي بين المتسرد والوجود ، يستند هو نفسه على الاعتقاد الخفي بأن عبارة « أنا أتسرد » ، إذن فنحن موجودون » نوع من القياس أو الاستدلال يستتبعه فيه الوجود من المتسرد . ولكن لما كان الوجود والمتسرد كما رأينا من قبل يكتونان في الحقيقة وحدة واحدة ، بل كان المتسرد كلمة أخرى للوجود الحقيقي ، أعني للوعي الناصع العنيف عند الإنسان ، فإن مثل هذا القياس لا يمكن إلا أن يكون مجرد تحصيل حاصل . فالواقع أن عبارة كلام لا يمكن أن تفهم فهماً منطبقاً — صوريًا ، بل ينبغي أن ينظر إليها نظرة ديداكتيكية — وجودية في فعل المتسرد المباشر الفريد . ولو حاولنا أن نضع العبارة في صورة قياس صوري لكان من المحتمل أن تكون لدينا هذه الأقيسة الثلاثة :

(١) كل ما يتسرد فهو موجود
أنا أتسرد ،
إذن فأنا موجود .

(٢) حين أتسرد ، أوجد
أنا أغترد ،
إذن فأنا موجود

(٣) ف كل مرّة أتسرد فيها أوجد
أنا أتسرد الآن ،
إذن فأنا الآن موجود .

والملاسعته لأول وهلة على هذه الأقىسة الثلاثة أننا نفتقد فيها «النحن» الموجودة في الجزء الأخير من عبارة أنا أتمرد ، إذن فنحن موجودون وأنها لا تبرر لنا الانتقال من «الأنا» إلى «النحن» . أضف إلى هذا أن الأقىسة الثلاثة تنكر جواهر الترد ، حيث يصل الوعي لأول مرة إلى الوعي بنفسه في فعل الترد ، وبذلك يسقط عنصر المباشرة والذاتية بين الترد والوجود .

ولابد لنا ، لكي نستطيع تعليل الانتقال من الأنا إلى النحن ، أن نعود إلى الترد نفسه . فالترد الذي يتوجه بطبيعته ضد الحال ، ينطوي كما رأينا على ديناليك التنم واللام ، والتأكيد والنفي في وقت واحد . إنه يضم لنفسه حداً ، تعينه الطبيعة الإنسانية ، فيقول نعم لكل ما يعترف بهذه الطبيعة ، ولا لكل ما يحاول أن ينحطها . فإذا حين أتمرد أحب كياني كله في سبيل الدفاع عن طبيعة أو كرامة إنسانية مشتركة ، أى أنني أتحظى ذات المحدودة إلى « الآخرين » من البشر جميعاً ، الذين اكتشفت في فعل الترد اتحادهم معى في إنسانية واحدة . إن على ، لكي أوجد ، أن أتمرد^(١) ، وإذا لم أعترف بالطبيعة الإنسانية عند سواى من الناس ، فلن يكون في وسعى أن أتعرف على نفسي كإنسان . فنحن إن لم نكن موجودين ، لم يكن لي أنا أيضاً وجود^(٢) . وإذن فعبارة « حين أتمرد أوجد » تسبقها بالضرورة عبارة « نحن موجود حين نتمرد » ، كما أن عبارة « نحن موجودون » عبارة صادقة بالضرورة ، ما دمت أتمرد باسم الجميع .

إن عبارة « أنا أتمرد ، إذن فنحن موجودون » . لا يمكن أن ينظر إليها مستقلة عن مجموعة الأفكار التي ينطوي عليها التأمل الحال . وكلما وقعنا في هذا الخطأ ، ظهرت العبارة غامضة مفتعلة ، وقد تبدو كما لو كانت تحصيل حاصل . إن يقين الوجود الجعمى يقوم على الكفاح المشترك ضد الحال ، أعني على التضامن . وكما أن الذى يشك فى كل شىء لا يستطيع أن يشك مع ذلك فى كل شىء ولا بد له على الأقل أن يؤمن بشكه هو أو بالأنا الذى تقوم بهذا الشك . فكلما كان الإنسان المتمرد الذى يطلق صرخته في وجه الحال لا يستطيع أن يشك في صرحته ولا بد له على الأقل

(١) الترد ، من ٣٥ .

(٢) الترد ، من ٣٤٨ .

من أن يؤمن باحتجاجه^(١) . ويمكن أن نعبر عن هذه الفكرة على نحو دياlectical من حكمين يرفع أحدهما الآخر :

(أ) إن الحالية يمكن أن تشمل كل شيء .

(ب) إنها لا تستطيع أن تمتد على صرختي أو احتجاجي على هذه الحالية نفسها . أو هي عبارة أخرى لا تستطيع أن تشمل الوعي بهذه الحالية .

وخلالصه القول أن عبارة كلام ، مثلها في ذلك مثل عبارة ديكارت ، لا يمكن أن توضع في صورة قياس منطق . فالامر فيها ليس أمر استنتاج عقل ، بل فعل دialectical وجودي للموجود . والمحض الحق هو داعماً ذلك الكائن الذي يتميز بالوعي ويثور على الحال ، ولن يكون ذلك الكائن سوى الإنسان .

خاتمة

حاولنا في هذا الكتاب أن نستخلص الملاحظات الفلسفية في فكر أليير كامي وأن نعرضها من خلال تطورها العام في صورة كلية شاملة . وقد يتبيّن لنا الآن أن من الخطأ أن ننظر إلى التطور الفكري عند كامي كما لو كان يسير في خط مستقيم ، يرتفع من الحال إلى المرد ، ومن المرد إلى التضامن . كما أن من الخطأ أن ننظر إلى هذا التطور وكأن المرد ينتصر على الحال ويلغى إلغاء . فالواقع أن هاتين الاحتفظين يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً ، ويكونان ذلك التوتر الأساسي الذي يضفي على الكل طابعه الدياليكتيكي . والذى يتحقق بالفعل هو ما شئنا أن نسميه بالاتساع في الحال ، الذى يبرز فيه الإيجاب من النفي نتيجة للالتفاء مع الواقع الجديد ، بكل ما يحمل من مشكلات وأسئلة جديدة .

الأمر إذن ، كما نرجو أن يكون قد ثبت من الصفحات السابقة ، هو أمر ديالكتىك ، أو منهج جليل ، يعد في حقيقته بخطاً متصلًا معدنياً عن التوازن في المركب والتأليف^(١) . وإذا كان كامي لم يصف نفسه في آية موضع من كتاباته بأنه مفكر ديالكتىكى بالمعنى المنطقى لهذه الكلمة ، فقد كان من البسيط دونما حاجة إلى مزيد من الجهد أو حدة النظر أن تتبع الطابع الدياليكتيكي الذى يميز تفكيره الفلسفى في كل مراحله .

لقد رأينا كيف أن فلسفة كامي تبدأ من التناقض وتتّجّي منه دفعة الحياة . ولم يكن هذا التناقض من النوع المنطقى الصورى ، بل كان تناقضًا ديالكتىكى وجودياً ، تناقضًا معاشرًا ممزقاً للقلب ، هو نقطة انطلاق الفكر الفاسقى وقمه في آن واحد . إن النفي كامن في صنيعه ، ولكنه النفي الذى ينطوى في ذاته على الإيجاب وبظهوره للوجود ، فكل نفي يمهد على ازدهار النعم^(٢) ، وكل « لا » تفترض وجود « نعم » سابقة عليها^(٣) .

(١) بسبالوف ؛ عالم الحكم على بالمرت ، في مجلة « أسرى » السنة الثالثة عشر ، يناير ١٩٤٠

ص ١٦ .

(٢) أغراض ؛ ص ٨٩ .

(٣) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢٢٩ .

كان الحال سالباً ونافياً بمقدار ما كان يمهد الطريق للوصول إلى يقين واضح بين ، وبعد الوجود للوعي بقيمة كلية شاملة ، وأعني بها الطبيعة الإنسانية . وكان المفرد سالباً ونافياً ، بمقدار ما يبيّن لنا من خلال الحركات الثورية في تاريخها الطويل ما يخالف حقيقته ، أي ما ليس بمترد . ومررت أمام أبصارنا صور المفرد التي ابنت فالأصل منه ، ثم ما لبثت بعد ذلك أن حدثت عنه وانحرفت إلى المفرد الميتافيزيقي والثورة التاريخية . وهكذا لم يتيسر لنا أن نتعرف على حقيقة المفرد إلا بعد التعرف على كليب الثورة^(١) .

إن فكر كافى الفلسفي يؤكد وينهى ، ويوافق ويرفض في آن واحد . إنه يحاول أن يحافظ على الحد المقياس الذى يحقق التوازن بين الطرفين المتضادين .^(٢) فالثنائية الأصلية المشحونة بالتوتر ، ثنائية النعم واللام ، والوجود والتحول ، والذات والموضوع ، والحياة والموت ، والسعادة والأسرة ، والحب للحياة واليأس منها ، والنور والظلام ، والحد والانفلات من كل الحدود ، وفكرة الظاهرة وفكرة منتصف الليل ، والديالوج والمونولوج والبحر والسجون . . . إلخ^(٣) . هذه الثنائية الخامسة للحظتين متضادتين

(١) قارئ الرسالة الثانية إلى صديق المألف : ربما سألت : ما هي الحقيقة ؟ نعم . ولكننا نعلم على الأقل ما هو الكلب . وربما تأسأ : وما هي الروح ؟ ولكننا نعرف المكس المقابل له ، وذلك هو القتل . « رسائل إلى صديق المألف »، ص ٤٢ .

(٢) إن ثنائية الذات والموضوع مثلها مثل غيرها ثنائية لا سبيل إلى ربها ، كما يقول الفلاسفة ، أو لا سبيل إلى التغلب عليها . فال موضوع يظل بالنسبة للذات الإنسانية التي يهدوها ظل الموت على الدوام شيئاً لا سبيل إلى منا ، فهو إلا في حلقات قليلة نادرة وعابرة . ولذلك تحارب تماذج الحال ، وبالأشخاص دون جوان والقاضي ، أن تتزحزح من يد الموت القاسية أقصى ما تستطيع اتزاحه ، وأن تنسى إلى المزيد من الحياة والزيد من الاندثار لكل ما هو فاذ بطيئته ؛ دون جوان من طريق الحب الذي لا يرثي ، والذانى من طريق الفعل الذي لا يinct . أما فيما يتعلق بسيزيف وبصورته الحديقة التي تتعكس في الدكتور ريو فهما لا يملكان في الواقعية موضوع ، إذ أن الموضوع يسلى من أيديهما إن صح هذا التعبير . إن المسخرة لاتقاد تبلغ القمة حتى تدسخوج إلى الوادي من جديد ، وعلق سيزيف أن يذهبها إلى القمة مرة بعد مرة . فموضوعه قريب منه وبعيد عنه في آن واحد . والدكتور ريو يبدل كل ما في رسمه لكنه يشق الناس من مرض لا شفاء منه في الحقيقة . إنه يعلم ما يخفى حل الجسامير الفرسحة المتسللة . ولذلك يعلمه هو أن يمكر ووب الوباء لا يموت أبداً . كلماها إذن إنسان أدين في مفهم كاس . وأمامتها فى أنها يكرران حالاً يمرقان سلفاً أنه لا فائدة فيه ولا خرج منه . هذه الحالية التي تتميز بها أعمال معظم الشخصيات عند كافى هي التي تحول بينهم وبين الانتصار الكامل حل ثنائية الذات والموضوع .

(٣) عنوان كتاب من كافى لروجيه كويرو ، ظهر في دار النشر جالغار ، باريس ، ١٩٥٦ .

هي التي تكون علاقـة التوتر الديـاليـكتيـكي الكامـنة في الـوجود نفسه ، التي سـمـيناها بالـتـرقـق ، وـقلـنا عنها إنـها هي جـوـهـرـ المـحـالـ كـماـ هيـ جـوـهـرـ التـرـددـ . إنـ كلـ لـحظـةـ مـنـهـا تـشـغـلـ مـكـانـهاـ دـاخـلـ توـترـ ذـيـ قـطـبـينـ ، لاـ تـلـقـيـ مـعـناـهاـ منـ ذـائـهاـ وـحدـهاـ . بلـ تـلـقـاهـ كـلـلـكـلـكـ منـ القـطـبـ المـضـادـ لـهـ ، أوـ منـ عـلـاقـةـ التـضـادـ نـفـسـهاـ . هـذـاـ الـاسـتـقطـابـ الـدـيـالـيـكـتـيـكـيـ يـتـخلـلـ أـعـمـالـ كـماـيـ وـيـطـبـعـهاـ بـطـابـعـهـ . إـنـ فـيـ الـحـرـمـانـ الـامـتـلاـءـ ، كـماـ أـنـ فـيـ الـفـرـحةـ الـيـأسـ ، وـفـيـ مـحـالـةـ الـحـيـاةـ زـيـادـةـ الـإـقـابـ عـلـىـ الـحـيـاةـ . كـماـ أـنـ فـيـ الـتـأـكـيدـ ، وـفـيـ التـرـددـ الـمـوـافـقـةـ وـالـتـرـحـيبـ . وـمـاـ الـمـحـالـ وـالـتـرـددـ سـوـيـ قـطـبـينـ مـتـقـابـلـينـ لـنـفـسـ عـلـاقـةـ التـوـترـ الـدـيـالـيـكـتـيـكـيـ الـتـيـ لـاـ سـبـيلـ لـهـ رـفـقـهـاـ أـوـ التـغلـبـ عـلـيـهـاـ .

يـعـلـمـنـاـ الـدـيـالـيـكـتـيـكـ أنـ الـوـحـدـةـ تـأـقـ بـعـدـ الـتـضـادـ^(١) . وـالـحـقـ أـنـاـ نـلـمـعـ فـيـ تـفـكـيرـ كـماـيـ مـحاـوـلـةـ تـهـدـفـ إـلـىـ تـعـقـيـقـ الـمـرـكـبـ الـخـلـاقـ^(٢) ، تـبـيـنـ لـنـاـ فـيـ الـدـيـالـيـلـوـجـ وـفـيـ الـإـبـدـاعـ الـحـيـ فـيـ مـجـالـاتـ الـفـنـ وـالـعـمـلـ وـالـأـخـلـاقـ . غـيـرـ أـنـ هـذـهـ الـمـرـحـلـةـ الـثـالـثـةـ وـالـأـخـيـرـةـ مـنـ كـلـ تـعـوـرـ دـيـالـيـكـتـيـكـيـ ، الـتـيـ تـسـعـيـ لـهـ الـوصـولـ إـلـىـ وـحدـةـ الـأـضـدـادـ فـيـ الـفـكـرـ وـالـشـعـورـ ، وـتـبـيـغـ حلـ الـمـنـاقـصـاتـ فـيـ الـتـارـيـخـ وـالـفـنـ ، مـرـحـلـةـ لـمـ يـصـلـ إـلـيـهـ تـفـكـيرـ كـماـيـ وـلـاـ كـانـ فـيـ اـسـتـطـاعـتـهـ أـنـ يـصـلـ إـلـيـهـ . فـطـبـيـعـةـ تـفـكـيرـهـ نـفـسـهـ تـحـولـ بـيـهـ وـبـيـنـ بـلـوـغـ الـانـسـجـامـ بـيـنـ الـأـضـدـادـ أـوـ التـخـفـيفـ مـنـ حـدـةـ الـصـرـاعـ النـاشـبـ فـيـ قـلـبـ الـرـوـجـوـدـ نـفـسـهـ . إـنـ الـحـقـيـقـةـ تـعـلـوـرـ فـيـ عـلـىـ نـحـوـ دـيـالـيـكـتـيـكـيـ وـجـودـيـ . يـعـبرـ عـنـ فـلـقـ الـتـكـرـ التـرـددـ الـتـيـ يـصـارـعـ الـمـحـالـ فـيـ مـظـاهـرـ الـمـيـاـفـيـرـيـقـةـ وـالـتـارـيـخـيـةـ الـمـخـلـفـةـ . وـمـنـ ثـمـ كـانـ تـفـكـيرـ كـماـيـ فـيـ صـمـيمـهـ مـحاـوـلـةـ لـفـزـوـ هـذـهـ الـحـقـيـقـةـ الـتـيـ تـعـذـبـهـ فـيـ كـلـ لـحظـةـ غـرـواـ مـتـجـدـداـ وـإـلـقاءـ الصـوـرـهـ عـلـيـهـاـ بـكـلـ مـاـ يـمـلـكـ مـنـ وـسـائـلـ الـفـنـ وـالـتـعبـيرـ^(٣) .

هـذـهـ الـحـقـيـقـةـ تـتـكـشـفـ مـنـ خـلـالـ الـصـرـاعـ الدـامـ بـيـنـ التـرـددـ وـالـمـحـالـ . وـلـيـسـ الـمـحـالـ وـالـتـرـددـ وـمـاـهـماـ بـالـرـفـضـ الـمـطلـقـ وـلـاـ الـمـوـافـقـةـ الـمـطلـقـ بـلـ يـنـطـوـيـانـ عـلـيـهـماـ جـمـيـعاـ - فـنـهـيـةـ الـأـمـرـ إـلـاـ التـرـقـ المـتـصـلـلـ الـذـيـ بـعـانـيـهـ الـإـنـسـانـ الـبـاحـثـ عـنـ التـواـزـنـ فـيـ عـالـمـ يـغـيـفـ بـالـاضـطـرـابـ ، وـعـنـ الـحـدـ وـالـمـقـيـاسـ فـيـ عـصـرـ أـفـلـتـ مـنـ كـلـ حـدـ وـمـقـيـاسـ . إـنـهـماـ

(١) روـبـرتـ هـايـسـ ؛ مـاـيـةـ الـدـيـالـيـكـتـيـكـ وأـشـكـالـهـ ؛ صـ ١٥١ـ .

(٢) المـصـردـ ؛ صـ ٣٣٧ـ .

(٣) حدـيـثـ فـيـ السـوـيدـ (أـنـقـاءـ عـلـىـ طـلـبـةـ جـامـسـ اـسـكـوـبـوـمـ فـيـ ١٠ دـيـسـيـرـ ١٩٥٧ـ بـنـاسـةـ الـإنـعامـ عـلـيـهـ بـجـالـةـ نـوـيـلـ) ؛ صـ ٥٤ـ ـ ٥٦ـ .

معاً يظلان أسيبي علاقة التضاد الحادة التي أشرنا إليها .

إن الموقف الحالى الذى يحيط بالوجود الإنسانى والمرد المتصل عليه يتميزان بطابع التضاد الأسمى : وكون هذا التضاد لا يقبل « الفرع » هو الذى يميز طبيعته . وكل من يقبل الموضوع ويرفض نقشه إنما يهدى معنى الموقف الإنسانى كله . وكل من يحاول الوصول إلى مركب التأليف ، إنما يحيط في الوقت نفسه هذا الموقف ويفقده معناه . وليس للموقف من معنى إلا أن يعيش التضاد فيه بكل ما ينطوى عليه من حدة وتوتر . فالحياة في الحال (الذى يشتمل دائمًا على بذرة المرد) معناها الحياة في التزقق ، فما الحياة نفسها إلا هذا التزقق^(١) .

بهذه النظرة تكون الحياة محاولة متصلة بينها الإنسان لكي يحافظ على هاتين القوتين المتضادتين المتصارعتين ، ومعنى بما العاطفة المثلثة للحياة والوعي الناصع بمحالاتها . وليست حقيقة الوجود ، المقتصر بكليته على حدود هذه الأرض – فليس خارج هذا العالم نجاة^(٢) – إلا الوحدة التي تتألف من اجتماع الضدين ؛ الذي والتأكيد ، الرفض للواقع والموافقة عليه . أي الحال والاحتجاج الوااعي عليه عن طريق المرد . وهذا هو كمّى يعلن للمرة الأخيرة عن غربة الإنسان في العالم وعرض زفافه عليه ، عن حافظته المتحسسة للحياة وكرهه العنيد للموت ، عن عظمّة الإنسان وعن تعاسته : « هناك عرفت كيف ترقد الموافقة في صميم تمرد^(٣) » .

مثلما يجتمع السكون والحركة في القوس المشدود ، كذلك يتلامس الطرفان هنا في آن واحد . ولعلنا لا نجد شيئاً يعبر عن فكر كمّى خيراً مما تعبّر عنه فكرة باسكال التي يقول فيها : « إن الإنسان لا يظهر عظمته حين يلمس طرقاً واحداً ، بل حين يلمس الطرفين معاً في آن واحد ويشغل كل ما يقع بينهما من فراغ^(٤) » .

(١) قادت على سبيل المثال أسطورة سينييف من ٣٨ ، ٧١ ، ٣٨ ، ٢٦٢ ، ٣٠٨ ، ٣٠٣ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، والرواية من ٢٦٧-٢٦٦ ، وهو لهم ٤ الفصل الأول ، المشهد الرابع .

(٢) أمراس ٤ ص ٩٩ .

(٣) أمراس ٤ ص ٩٢ .

(٤) أعمال بليز باسكال ٤ الفكره رقم ٣٥٣ : نشرة ليون برنشفيج ، القسم السادس ، ص ٢٦٧ .

ثبت بأسماء المراجع

أولاً : أعمال كافى :

(أ) المقالات الفلسفية :

Le mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde (1940-1941), Paris, Gallimard, 1942. 3^e éd., augm. d'une étude sur Franz Kafka (*Les essais. 12*), Paris, Gallimard, 1946.

— أسطورة سيزيف ، مقال عن الحال (١٩٤٠ — ١٩٤١) باريس ، جالمار .
ـ ظهرت منه طبعة أخرى في عام ١٩٤٦ ، زودت بدراسة عن فرانز كافكا .

Remarque sur la révolte, in : *Existence. La métaphysique*, coll. dirigée par Jean Grenier, Paris, Gallimard, 1945. *L'homme révolté (1945-1951)*, Paris, Gallimard, 1951.

ـ ملاحظة عن التمرد — نشر في كتاب «الوجود» ضمن مجموعة «الميتافيزيقا» التي يشرف عليها جان جريفيه . باريس ، جالمار ، ١٩٥١ —

L'Homme révolté, Paris, Gallimard, 1951.

ـ التمرد ، باريس ، جالمار ، ١٩٥١ .

(ب) المقالات الأدبية :

L'envers et L'endroit (1935-1936), Charlot, Alger, 1936.

ـ الظاهر والوجه (١٩٣٥ — ١٩٣٦) — الجزائر ، شارلو .

ـ ظهرت طبعة جديدة منه في عام ١٩٥٤ مع مقدمة هامة .

Noës (1936-1937), Charlot, Alger, 1938. Gallimard, Paris 1947.

ـ أعراس (١٩٣٦ — ١٩٣٧) — الجزائر . شارلو . ١٩٣٨ .

ـ ظهرت منه طبعة أخرى عند الناشر جالمار . ١٩٤٧ .

L'été (1939-1953), Paris, Gallimard, 1954.

ـ الصيف (١٩٣٩ — ١٩٥٣) باريس ، جالمار ، ١٩٥٤ .

(٤) **قصص وروايات :**

- L'étranger (récit), (1939-1940), Paris, Gallimard, 1942.
 — الغريب (١٩٣٩ - ١٩٤٠) ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٢ .
- La Peste (Chronique), (1943-1947), Paris, Gallimard, 1947.
 — الوباء (١٩٤٣ - ١٩٤٧) ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٧ .
- La chute (récit), (1955-1956), Paris, Gallimard, 1956.
 — السقطة (١٩٥٥ - ١٩٥٦) — باريس ، جاليمار ، ١٩٥٦ .
- L'exil et le royaume (Nouvelles), (1953-1957), Paris, Gallimard, 1957.
 — المنفى والملكة (قصص قصيرة) ١٩٥٣ - ١٩٥٧ .— باريس ، جاليمار ، ١٩٥٧ .

(٥) **مسرحيات (باستثناء المسرحيات المترجمة والمتقبسة) :**

- Caligula (1938), Le malentendu (1942-1943), Paris, Gallimard, 1944.
 — كاليجولا (١٩٣٨) ، سوء فهم (١٩٤٣ - ١٩٤٢) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٤ .
- L'état de Siège (1948), Paris, Gallimard, 1948.
 — حالة الحصار (١٩٤٨) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٨ .
- Les Justes (1948-1949), Paris, Gallimard, 1950.
 — العادلون (١٩٤٨ - ١٩٤٩) باريس ، ١٩٥٠ .

(٦) **وسائل :**

- Lettres à un ami allemand (1942-1944), Paris, Gallimard, 1945.
 — رسائل إلى صديق ألماني (١٩٤٤ - ١٩٤٢) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٥ .

(٧) **خطب وأحاديث :**

- Die Krise des Menschen, deutsche Übertragung in : 'Die Amerikanische Rundschau' III, 12, 1947.
 — أزمة الإنسان — ترجمة ألمانية نشرت في الجلة المذكورة .

Discours de Suède, Paris, Gallimard, 1958.

— حديث السويد ، باريس — جاليمار ، ١٩٥٨ .
 (القاء بمناسبة الإنعام عليه بجائزة نوبل — في الماشر من ديسمبر عام
 ١٩٥٧ في ستوكهولم) .

(ز) مجموعات من الأحاديث والمقالات والإجابات :

Actuelles I, Chroniques 1944-1948, Paris, Gallimard, 1950.
 Actuelles II, Chroniques 1948-1953, Paris, Gallimard, 1953.
 Actuelles III, Chroniques Algérienne, 1939-1958, Paris, Gallimard,
 1958.

جمعت كلها في الأجزاء الثلاثة من كتاب «مشكلات معاصرة» التي ظهرت
 بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٥٨ لدى الناشر جاليمار في باريس .

ثانياً : أعمال عن كامي

Bespaloff, Rachel, Le monde du condamné à mort, in: Esprit, numéro consacré à Camus, Les carrefours de Camus, 18 année, p. 1-27, Janvier 1950.

— بسبالوف ، عالم الحكم على الموت . في مجلة أسرى . ص ١ - ٢٧ ، يناير
 ١٩٥٠ .

Blocker, Günther, Die neuen Wirklichkeiten. Linien und Profile der modernen Literatur, Berlin, Argon Verlag, 1959, S. 267-277.

— بلوكر ، جنتر ، الواقع الجديد . خطوط وملامع في الأدب الحديث — برلين ،
 مطبعة أرجون ، ١٩٥٩ ، ص ٢٦٧ - ٢٧٧ .

Boisdefrre, Pierre, Albert Camus; in : La Revue des Deux Mondes, Février 1960, p. 998-414.

— بواديفر ، بيير : ألبير كامي في مجلة العالمين — فبراير ١٩٦٠ . ص ٤١٤ - ٣٩٨ .

Albert Camus ou l'expérience tragique; in : "Métamorphose de la littérature, t. II, de Proust à Sartre", Paris, Ed. Alsatis, 1953,
 p. 309-379.

— بواديفر ، ببير ؛ أليير كامي أو التجربة التراجيدية — باريس ، ألمانيا ، ١٩٥٣ ، ص ٣٧٩ — ٣٠٩ .

Bondes, François, Albert Camus' Meisterwerk. Zu seiner Erzählung "La chute", in : Der Monat, Heft 94, 8. Jahrg., Juli 1956, S. 67-71.

— بونديس ، فرانساو ؛ رائعة أليير كامي — حول قصته ، السقطة — مجلة الشهر ، العدد ٩٤ ، يوليه ١٩٥٦ .

Der Aufstand als Maß und Mythos, in : Der Monat, Heft 61, 6. Jahrg., Oktober 1953, S. 87-96.

— بونديس ، فرانساو ؛ الثورة كقياس وأسطورة — مجلة الشهر ، العدد ٢٦١ أكتوبر ١٩٥٣ .

Bré, Germaine, Camus, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1959.

— بري ، چرمين — أليير كامي — مطبعة جامعة روتجرز ، نيويورنثيفيك ، ١٩٥٩ .

Brisville, Jean-Claude, Camus. La Bibliothèque Idéale, Paris, Gallimard, 10éd. 1959.

— برسقيل ، جان كلود ؛ كامي — المكتبة المثالية — باريس ، جاليمار ، الطبعة العاشرة — ١٩٥٩ .

D'Astorg, Bertrand, De la Peste ou d'un nouvel humanisme, in : Aspects de la littérature européenne depuis 1945, Paris, Ed. Du Seuil, 1952, p. 191-200.

— داستورج ، برتراند ؛ الوباء أو الإنسانية الجديدة — معالم الأدب الأوروبي بعد عام ١٩٤٥ — باريس دوسن ، ١٩٥٢ ، ص ٢٠٠ — ١٩١ .

Gabriel, Leo, Existenzphilosophie, Wien 1951.

— جابريل ، ليو ؛ فلسفة الوجود ، فيينا ١٩٥١ .

Hanna, Thomas, The thought and art of A. Camus, Henry Regnery Company, Chicago 1958.

— هانا ، توماس ؛ فكر كامي وفنه — شيكاغو ، شركة هنري ريجنري ، ١٩٥٨ .

Hommage à A. Camus, (1913-60) La Nouvelle Revue Française. Paris, Année 0., 1960, n. 87.

- تكريم ذكرى ألبير كامى — العدد ٨٧ من المجلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٦٠ .
- Jeanson, Francis, Albert Camus ou l'âme révoltée, in : *Les temps modernes*, Mai 1952, p. 2070-2090.
- جانسون ، فرانسيس ، ألبير كامى أو النفس المتمردة — في مجلة العصور الحديثة — مايو ١٩٥٢ ، ص ٢٠٩٠ — ٢٠٧٠ .
- Pour tout vous dire, in : *Les temps modernes*, Août 1952, p. 354-389.
- لكي أقول لك كل شئ ؛ مجلة العصور الحديثة — أغسطس ١٩٥٢ — صفحة ٣٨٣ — ٣٥٤ .
- Kopper, Joachim, Die Dialektik im französischen Denken der Gegenwart, in : *Ztschrift f. Philosophische Forschung*, 1957. Bd. XI, S. 80-91.
- كوپر ، يواخيم ؛ الديالكتيك في الفكر الفرنسي المعاصر — مجلة البحث الفلسفى ١٩٥٧ ، المجلد الحادى عشر ، ص ٨٠ — ٩١ .
- Krings, Hermann, A. Camus oder die Philosophie der Revolte, in : *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 62. Jahrg., 1953, S. 347-358.
- كرنجز ، هرمان ؛ ألبير كامى أو فاسفة الترد . في الكتاب السنوى لجمعية جوريز ، ١٩٥٣ ، ص ٣٥٨ — ٣٤٧ .
- Lebesque, Marvin, Albert Camus - in *Selbstzeugnisse und Dokumente*, Hamburg, Rowohlt Verlag.
- ليسك ، مارفان ؛ ألبير كامى ، وثائق عن حياته بقلبه — هامبورج ، مطبعة روڤولت (مترجم إلى الألمانية عن الأصل الفرنسي) .
- Luppé, Robert de, Albert Camus. 5. Ed. revue et mise à jour (Coll. classiques du XXe siècle), Editions universitaires, Paris, 1958.
- لوبيه ، روبي دو ؛ ألبير كامى . الطبعة الخامسة — دار النشر الجامعية ، ١٩٥٨ (باريس
- وقد ترجم الكتاب إلى العربية ونشرته دار الآداب — بيروت) .
- Marcel, Gabriel, Homo Viator, Philosophie der Hoffnung. Bastion Verlag, Düsseldorf 1949, S. 258-298.

— مارسيل ، جابريل ؛ هوموفيلور — فلسفة الأمل — مطبعة باستيون — دوسلدورف . ٢٥٨ — ٢٩٨ ص ١٩٤٩

Moeller, Charles, Littérature de XXe. siècle et christianisme, t. I ("Silence de Dieu"), 7e. éd. revue et augmentée, Paris, Casterman, 1958, p. 25-107.

— مولر ، شارل ؛ أدب القرن العشرين والمسيحية . المجلد الأول ، « صمت الله » . الطبعة السابعة — باريس ، كاسترمان ، ١٩٥٨ ، ص ١٠٧ — ٢٥ .

Mounier, Emmanuel, A. Camus ou l'appel des humiliés, in : Esprit, numéro consacré à Camus, "Les carrefours de Camus", 18e. Année, Janvier 1950, p. 27-67.

— مونيه ، إمانويل ؛ أليير كامي أو دعاء المهاين . في مجلة « إسرى » ، عدد خاص عن كامي ، السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٦٧ — ٢٧ .

Nicolas, André, La pensée existentielle d'Albert Camus ou la révolte jugulée par l'absurde (Thèse de doctorat soutenue à l'univ. de Grenoble pendant l'année 1955).

— نيكولا ، أندرية ؛ الفكر الوجودي عند أليير كامي أو الترد الذي يخنقه الحال — رسالة دكتوراه — قدّمت بجامعة جرينويتش في عام ١٩٥٥ .

Politzer, Heinz, Der wahre Arzt, Franz Kafka und A. Camus, in : Der Monat, 11. Jahrg., Sept. 1959, Heft 132, S. 3-13.

— بوليتز ، هاينز ؛ الطبيب الحق ، فرانز كافكا وأليير كامي — في مجلة الشهر ، سبتمبر ١٩٥٩ العدد ١٣٢ ، ص ٣ — ١٣ .

Quillot, Roger, La mer et les prisons, essai sur Alber Camus, Paris, Gallimard, 1956.

— كويو . روجير ؛ البحر والسجون . مقال عن أليير كامي — باريس ، جاليمار ، ١٩٥٦ .

Rousseaux, André, A. Camus et la philosophie du bonheur, in : littérature du XXe. siècle, t. III, Paris, Ed. Albin Michel, 1949, p. 73-105.

— روشر . أندرية ؛ أليير كامي وفلسفة السعادة . في أدب القرن العشرين ، المجلد

- الثالث باريس ، ألبان ميشيل . ١٩٤٩ - ص ٧٩ - ١٠٥ .
- Sartre, J.P., Alber Camus: in : *Der Monat, Heft 137, Februar 1960.*
- سارتر ، چان - بول ؛ أليير كامي ، في مجلة « الشهري » . المدد ١٣٧ - فبراير
. ١٩٦٠ .
- *Explications de l'étranger in; Situations I*, Paris, Gallimard, 1947
p. 99-121.
- سارتر ، چان بول ؛ تفسير « الغريب » في « مواقف . الجزء الأول » باريس ،
جاليمار ١٩٤٧ .
- Réponse à Albert Camus, in : "Les temps modernes", Août 1952
P. 394-353.
- سارتر ، چان بول ؛ ردّ على أليير كامي . في « المصور الحديث » ، أغسطس
. ٣٥٣ - ٣٣٤ ، ص ١٩٥٢ .
- Simon, Pierre-Henri, *L'homme en procès*, Malraux, Sartre, Camus,
Saint-Exupéry, Neuchatel, Ed. de la Canonnière, 1950.
- سيمون . پير هنري ؛ الإنسان ^{بحكم} مالرو ، سارتر ، كامي ، سان -
اكسيوي - نوشاين ، ١٩٥٠ .
- Thierberger, Richard, *Albert Camus, Sein Werk und sein Künstlertum*,
in : *Universitas, Januar 1959, Heft I, S. 21-30.*
- تير برجر ، ريتشارد ؛ أليير كامي ، أعماله وفنه - في مجلة الجامعة ، يناير ١٩٥٩
العدد الأول ، ص ٢١ - ٣٠ .
- Thody, Philip, *A. Camus, Study of his work*, London, Hamish
Hamilton, 1957.
- تودي ، فيليب ؛ أليير كامي ، دراسة لأعماله - لندن - هامش هاملتون ،
. ١٩٥٧ .
- Wilson, Colin, *Der Outsider*, Stuttgart, Scherz & Govers Verlag,
1957.
- ويلسون ، كولين ؛ الغريب - (الطبعة الألمانية) - شتوتجارت ، مطبعة
شيرتس وجوفرتس ، ١٩٥٧ .

ثالثاً: أعمال أخرى

Becker, Oskar, Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene, in : Jahrbuch für Philosophische und Phänomenologische Forschung, VIII, insbes. S. 445-461, S. 494-505.

- بيكر ، أوسكار ، مباحث في المنطق وأنطولوجية الظاهرات الرياضية ، في الكتاب السنوي للبحث الفلسفى والفينومينولوجي ، العدد ٨ .

Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1954, S. 917-983.

- بيكر ، أوسكار ، أسس الرياضة في تطورها التاريخي - فرايبورج وبيونيخ ، مطبعة كارل ألبر ، ص ٣٢٧ - ٣٨٢ .

Becker, Oskar, Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise, Verlag Karl Alber, Freiburg München 1959, S. 125-128.

- بيكر ، أوسكار ، عظمة وحدود أسلوب التفكير الرياضي - فرايبورج وبيونيخ ، ألبر ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٥ - ١٢٨ .

Bradley, J.-H., The Principles of logic, Vol. I, Chap. V., London 1950, 2. Ed.

- برادلي ، ج - ه ، مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس - لندن ١٩٥٠ .

Bréhier, Emile, Transformations de la philosophie française, Paris, Flammarion, 1950.

- برييه ، إميل ، تحولات الفلسفة الفرنسية - باريس ، فلاماريون ، ١٩٥٠ .

Buber, Martin, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Verlag L. Schneider, Heidelberg 1954.

— بوير ، مارتن ، الكتابات عن مبدأ الديالوج — هيدلبرج سطعنة شنيلر ،

١٩٥٤

Burkamp, W., Die Krise des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, in : "Beiträge zur Philos. d. deutschen Idealismus", IV, 2, 1927, S. 59-81.

— بوركامب ، و ، أزمة مبدأ الثالث المرفوع — في : « مساهمات في فلسفة الثالثية الألمانية » ، المجلد الرابع ، ٢ ، ١٩٥٧ — ص ٥٩ - ٨١ .

Delfgaauw, Bernard, Das Nichts, in : Zeitschrift f. Philosophische Forschung, Bd. 4, 1955, S. 399-401.

— دلفجاوو ، برنارد ، العدم . في « مجلة البحث الفلسفى » — المجلد الرابع — ١٩٥٥ — ص ٣٩٣ - ٤٠١ .

Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. I, Berlin, E.S. Mittler, 1910.

— إيسлер ، رودلف ، معجم التصورات الفلسفية — برلين ، ميتلر ، ١٩١٠ .

Fink, Eugen, Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffes, Martinus Nijhoff, La Haye 1958.

— فينك ، أوين ، الواقع والحقيقة والعالم — أسئلة تمييدية لمشكلة الظاهرة لاهى ، مارتينوس نيجهوف ، ١٩٥٨ .

Heiss, Robert, Die Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur Methode¹ des Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik. Berlin u. Leipzig 1932.

— هايس ، روبرت ، منطق التناقض . بحث في الفلسفة وفي سلامة المنطق الصوري — برلين وليبيزج ، ١٩٣٢ .

— Wesen und Formen der Dialektik, Kiepenhauer & Witsch, Köln-Berlin 1959.

— هايس ، روبرت ، ماهية الديالكتيك وأشكاله — كوان وبرلين ، كيپنهاور وفېش ، ١٩٥٩ .

Heidegger, Martin, Was ist Metaphysik ? 7. Aufl., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1955.

— هيدجر ، مارتن ، ما هي الميتافيزيقا ؟ ، الطبعة السابعة — فرانكفورت ، كلوسترمان ، ١٩٥٥ .

Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie 7e. éd., revue et augm., Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

- لالاند ، أندره ؛ المعجم الفنى والتقدى للفلسفة — الطبعة السابعة — باريس ، الطابع الجامعية ، ١٩٥٦ .

Linke, P.F., Die Mehrwertigenlogiken und das Wahrheitsproblem, in : Zeitschrift f. Philos. Forschung, Bd. III, 1948. S. 378-398, 530-546

- لينك ، ب. ف ؛ منطق القيم المتعددة ومشكلة — الحقيقة . في « مجلة البحث الفلسفى » ، المجلد الثالث ١٩٤٨ ، ص ٣٧٨ - ٣٩٨ ، ص ٣٣٠ - ٣٤٦ .

Meinertz, Joseph, Das Sein und das Nichts in : Zeitschrift für philos. Forschung, Bd. IX, 1955, S. 32-55, 451-489.

- ميرنرتس ، يوسف ؛ الوجود والعدم . في « مجلة البحث الفلسفى » . المجلد التاسع : ١٩٥٥ ، ص ٣٢ - ٥٥ ، ص ٤٦١ - ٤٨٩ .

Meyer, Hans, Systematische Philosophie, Bd. I, Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh.

- ماير ، هائز ، الفلسفة المذهبية . المجلد الأول ، نظرية العلم العامة ونظرية المعرفة ، پادربورن ، مطبعة فريديراند شونيج .

Morot-Sir, Ed., La Pensée négative. Recherche logique sur sa structure et ses démarches, Paris, Aubier, 1947, p. 111-119, 335-343, 345-385.

- مورو - سير ، الفكر السالب . بحث منطقي عن بنائه ومساره — باريس ، أوبييه ، ١٩٤٧ .

Müller, Max, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 2. erw. Auf., F.H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1958.

- مولر ، ماكس ؛ فلسفة الوجود في الحياة العقلية المعاصرة — هيدلبرج . مطبعة كيرله ، ١٩٥٨ .

Nink, Caspar, Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Ein philosophischer Beitrag zur Grundlagenkrise der Mathematik. Scholastik, 1937, S. 552 ff.

— نينك ، كاسپار ، مبدأ الثالث المفوع — مساهمة فلسفية في أزمة أسس الرياضيات —
مجلة شولاستيك ، ١٩٣٧ — ص ٥٥٢ وما بعدها .

Rombach, Heinrich, Über Ursprung und Wesen der Frage, in :
Symposion, Bd. III, 1952, S. 139-167.

— رومباخ ، هيزيش ، أصل السؤال و מהيته . في مجلة « سيمهوزيوم » ، المجلد
الثالث ، ١٩٥٢ ، ص ١٣٩ - ١٦٧ .

Scheler, Max, Über Ressentiment und moralisches Werturteil, Leipzig,
Verlag von Wilhelm Engelmann, 1912.

— شيلر ، ماكس ، الإحساس بالمرارة والحكم الأخلاقى — ليبرج ، إنجلمان ،
١٩١٢ .

Struve, Wolfgang, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der
Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, in :
"Symposion I", 1949, S. 207-335.

— شتروقه ، ثولفجانج ، الفلسفة الحديثة كيتافيزيقا للذاتية — تفسيرات للفلسفة
كيركجارد ونيتشه . في مجلة سيمهوزيوم ، العدد الأول ، ١٩٤٩ ، ص
٣٣٥ - ٢٠٧ .

Unamuno, Miguel de, Das tragische Lebensgefühl, Meyer & Jessen
Verlag, München 1925.

— أوتامونو ، ميجيل دو ، الشعور التراجيدي بالحياة ، ميونيخ ، مطبعة ماير
وجيسون ، ١٩٢٥ .

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٦٤



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

أَلْبِيرْ كَامِي

يحمل «أَلْبِيرْ كَامِي» مكانة ممتازة في الفكر العالمي المعاصر ، كواحد من أئبل الكتاب وأعلم أئمة وأبلغهم دفاعاً عن حرية الإنسان وكرامته . وهذا الكتاب حاولة لعرض ذكره الفلسفى من خلال بحوثه ومقالاته ، والكتشاف من جلوده المتداة في أعماله الأدبية والفنية من تخصص وروايات وسرحيات ، بمقدار ما تصلحى عليه هذه الأعمال من موقف وتحليلات فلسفية . وإذا كانت معظم الدراسات التي تعرضت لشخصية «كامي» وأعماله قد اقتصرت على الجاب الأدب والفنى من إنتاجه ، فإن هذه الدراسة تتناول تفكيره ككل ، وتسلط الضوء على الصراع الديالكتيكي الذى يطبعه بطابعه ، كما يمكن ألوان الصراع التى كايدها جبله إلى حد التوتر والتزق .

مِنْكُلَّةُ الْمُدَرَّسَاتِ الْفَلَسُوفِيَّةِ

● صدر منها :

- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط
- المذهب في فلسفة برجمون.
- تاريخ الفلسفة الحادية
- الإدراك الحسى هند ابن سينا
- مراحل الفكر الأخلاقى
- المقلل والمرجو
- تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها
- الطبيعة وما بعد الطبيعة
- أصول الرياضيات (٣ أجزاء)
- سورين كيركجورد
- القرآن والفلسفة
- بين برجمون وسانت
- الفرد في فلسفة شوبنهاور
- تصلة بين الدين والفلسفة هند ابن رشد
- المنطق
- البريء كامي

٤٥ قرشاً ج. ع. م.	٤٠٠ فلسماً في العراق والأردن	٦٣٠ فرنكاً في المغرب
٣٦٠ ق. ل.	٤٠٠ فلسماً في الكويت	٥٤٠ ريالات سعودية
٢٥٠ ق. س.	٥٤٠ مليماً في تونس	٩ شلنات في البلاد
٤٥٠ مليماً في ليبيا والسودان	٦٣٠ فرنكاً في الجزائر	١٥٣٠ دولاراً في الأخرى